231.3
R265

# ÉTUDES

## DE THÉOLOGIE POSITIVE

SUR

# LA SAINTE TRINITÉ

PAR

TH. DE RÉGNON, S. J.

---

PREMIÈRE SÉRIE

EXPOSÉ DU DOGME

ALMA COLLEGE
231.3
LIBRARY
R 265
Alma, California

PARIS

VICTOR RETAUX ET FILS, ÉDITEURS

82, RUE BONAPARTE, 82

1892

Tous droits réservés

6833

# AVERTISSEMENT.

## I.

On a donné à cet ouvrage le titre d'*Études* pour plusieurs raisons.

La première et la plus simple est que ce titre répond à la manière dont l'ouvrage a été composé. L'auteur ne se proposait, d'abord, que d'étudier pour son propre compte le dogme de la Très Sainte Trinité dans les sources patristiques et théologiques. Il a cru ensuite que le résultat de ses études pourrait être de quelque utilité pour d'autres.

La seconde raison se tire de la première. Par le titre même, le lecteur est averti qu'il ne doit pas s'attendre à trouver un traité didactique de la Trinité, comme on l'établit dans un cours de théologie, en suivant un

ordre logique, et en discutant toutes les questions jusqu'à épuisement. Ici rien de semblable. L'auteur ne s'est astreint à aucun ordre convenu. Il a étudié chaque Père et chaque Docteur, tantôt en lui-même pour bien comprendre sa pensée, tantôt en le comparant à d'autres. Ajoutons que certaines questions sont très développées, parce qu'on est tombé sur une mine féconde; tandis que d'autres ne sont qu'effleurées, parce que la perspicacité a manqué pour en comprendre l'intérêt ou pour les approfondir.

De là se déduit la troisième raison du titre. Dans ces *Études*, l'auteur a exposé ses considérations personnelles, suivant qu'elles lui étaient suggérées par la lecture des Pères ou des Docteurs. Il en résulte bien des répétitions et des digressions. Ces considérations, jetées de côté et d'autre, n'ont peut-être pas une grande valeur intrinsèque. Elles peuvent, du moins, servir à éveiller l'attention du lecteur, et à lui montrer quelques beaux sujets de méditations au grand profit de la théologie et de la philosophie.

## II.

L'auteur n'a pas la prétention de proposer au public une œuvre de personnelle érudition. Il a puisé tous ses

documents dans les œuvres de Petau (1). L'éloge de cet illustre savant n'est plus à faire. On a dit et redit qu'il avait rendu sa gloire à la théologie patristique. Sans doute, la Scolastique tenait grand compte des Pères de l'Église, surtout pour y trouver l'affirmation traditionnelle des vérités dogmatiques. Sans doute encore, les Maîtres de l'École, venus après les Pères, ont profité des enseignements que l'Église ne cesse de distribuer dans toute la suite des âges. Sans doute enfin, la Scolastique a tiré un merveilleux parti de l'instrument aristotélicien, soit pour déterminer le langage théologique et par là même protéger la foi contre les sophismes des hérétiques, — soit pour synthétiser la doctrine chrétienne, et par là même montrer que la théologie est la plus belle des philosophies. Sous tous ces rapports, la grande École scolastique, guidée par saint Thomas, est le témoin glorieux de cette vitalité intellectuelle qui fait marcher l'Église de lumière en lumière. Mais, peut-être, ces succès eux-mêmes ont-ils contribué à maintenir la science dans un seul sillon, tracé par les Docteurs latins du treizième siècle. Peut-être, l'habitude de ne recourir qu'à ces maîtres a-t-elle fait perdre de vue la

(1) Toutes les citations de Pères seront rapportées à la *Patrologie* de Migne, qui sera désignée par la lettre M.

richesse et la majesté des enseignements patristiques. On peut le soupçonner d'après une phrase échappée à un théologien classique du dix-septième siècle. Après avoir exposé et discuté les explications données par les Pères de l'Église au sujet d'un point qui concerne la Trinité, Vasquez ajoute : « Rien d'étonnant, si aucune ne nous satisfait, et si nous leur préférons les explications des scolastiques qui ont beaucoup plus et beaucoup mieux étudié ces questions » (1). Telle était la situation d'esprit des théologiens, lorsque Petau est venu rappeler à l'étude des Pères !

## III.

Mais, quel que soit le mérite de Petau, il en est de son œuvre, comme de tous les chefs-d'œuvre humains. Il n'y a pas de colonnes d'Hercule pour la science. On peut donc, sans faire tort à la gloire du célèbre théologien, reconnaître que son érudition n'a pas épuisé les champs de la Patristique, et même que certains détails de ses conclusions peuvent être contestés. De son temps et après

(1) Nec mirum alicui videatur si *nulla earum nobis probetur*, et rationes scholasticorum illis præferamus; cum enim res hæc jam sit ab scholasticis *multo magis examinata* et disputata, *efficaciores multo* ab eis adjunctæ fuere rationes. (Vasquez, in I^a^, disp. 113, c. III, n. 22.)

lui, de grands esprits se sont voués à l'étude des Pères, et chacun de ces érudits, concentrant ses travaux sur un seul Docteur, a su approfondir sa doctrine mieux que ne pouvait le faire un théologien qui se proposait une sorte d'encyclopédie patristique. Il y a, à cet égard, des trésors de science enfouis dans les éditions des Pères grecs et latins, et l'on ne saurait trop conseiller l'étude de ces savantes monographies, ignorées du public à ce point, que les noms mêmes de leurs auteurs ne sont guère connus que par les amateurs d'érudition.

Un seul exemple, qui revient à l'objet de cet ouvrage, montrera l'importance des services rendus à la science ecclésiastique par tous ces travailleurs. On sait que Petau s'est montré sévère dans ses appréciations sur les Pères Anténicéens, et qu'en particulier, il a été impitoyable pour Origène. Or de savants défenseurs de la vénérable antiquité ont interjeté appel de jugements trop précipités. La gloire de M^gr^ Ginoulhiac, venu le dernier, est d'avoir profité des trésors accumulés par ses devanciers et des découvertes plus modernes, pour mettre en éclatante lumière la foi des premiers chrétiens dans la Trinité : foi aussi complète, aussi exacte que celle des siècles postérieurs au concile de Nicée (1).

---

(1) Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique.*

Cependant, après tous ces maîtres, il reste peut-être quelque chose à faire dans le champ de la Patristique, non pour glaner derrière ces habiles moissonneurs, mais pour grouper les épis dans des gerbes différentes. Il semble, en effet, que dans certaines circonstances, Petau n'ait pas assez distingué la vérité dogmatique et les systèmes théologiques. Le lecteur en jugera par certaines discussions dont l'honneur revient à ce savant, puisqu'il en a fourni lui-même presque tous les matériaux.

## IV.

Ces *Études* sont divisées en trois séries, dont chacune forme un tout séparé et indépendant des autres.

Première série : Exposition du dogme. Formules latine et grecque.

Deuxième série : Théories latines des processions divines.

Troisième série : Théories grecques des mêmes processions.

Un dernier avis au lecteur. Si l'on veut comprendre la marche suivie par l'auteur de cet ouvrage et le but vers lequel il tend, il convient d'adopter la disposition

d'esprit qu'il s'est imposée à lui-même, et qu'on peut formuler dans cette règle de bon sens : « Pour étudier un Docteur de l'Église, on doit d'abord se débarrasser de toute opinion préconçue, et assouplir son intelligence jusqu'à ce qu'elle parvienne à concevoir les choses comme les concevait ce Docteur. »

C'est à préparer cette disposition d'esprit qu'est destinée l'*Introduction*.

# INTRODUCTION.

## ARTICLE I.

### GÉNÉRALITÉS.

#### § 1. — But de cette Introduction.

Boèce, adressant à quelque ami son traité le plus obscur et le plus profond, lui dit en commençant : « Ne craignez pas les obscurités inhérentes à la brièveté du langage; car elles sauvegardent le secret de la pensée et ne la livrent qu'à ceux qui sont dignes de l'entendre (1). » Pour moi, tout au contraire, je désire rendre accessible à tous le langage des Pères et des Docteurs au sujet de la Trinité. Mais pour que ce langage, toujours si haut et quelquefois si poétique, soit entendu de manière à engendrer la conviction, il faut que le lecteur soit préparé à en comprendre la portée et l'exac-

(1) Boetius, *De Hebdomadibus,* initio.

titude. Faute de cette préparation, on ne voit souvent, dans les plus profondes considérations, rien autre chose que les fleurs d'une belle imagination. Il est assez de mode de se débarrasser respectueusement de certains textes, en disant que les Pères ont parlé *oratorio modo*. Mais on en juge autrement, lorsqu'on parvient à assouplir assez son esprit pour l'habituer à penser comme les Pères. Cette éducation est plus pénible qu'on ne le supposerait au premier abord. Car, outre qu'il faut apprendre à modeler ses concepts sous différentes formes, il faut pouvoir contrôler l'exactitude de sa pensée sous chacune de ces formes. Lorsque nous avons pris l'habitude de concevoir une vérité d'une certaine manière, il nous semble impossible qu'on puisse la concevoir autrement. Pour rompre avec cette étroitesse d'esprit, je veux étudier le rapport entre la vérité et la formalité de nos concepts. Cela revient à étudier le problème de la connaissance humaine.

### § 2. — En quoi consiste le problème de la connaissance.

La première condition pour résoudre un problème est de le poser d'une manière claire. Pour cela il faut, avant tout, partir de définitions précises ; et cette précaution est plus importante dans la question actuelle, parce que les divers systèmes ont attaché aux mêmes mots des significations différentes.

Afin de mieux faire comprendre et les définitions que j'admets et la façon dont se présente le problème, je proposerai d'abord un exemple.

Par les brouillards du matin je vois se lever un so-

leil rouge. Dans cet acte de vision, je distingue quatre choses : le sujet voyant, l'opération de la vision, le terme de la vision, l'objet de la vision. Le sujet voyant est un homme existant, l'opération est une sensation existante, l'objet de la vision est le soleil existant. Quant au soleil rouge, qu'est-ce bien, puisque le soleil existant est jaune? J'appelle ce soleil rouge « le terme de la vision », c'est-à-dire le terme d'une sensation existante. Or le problème de la connaissance visuelle est le suivant : Quelle relation y a-t-il entre le *terme* de ma sensation et *l'objet* que je prétends atteindre par la vision?

Le problème de la connaissance intellectuelle se pose d'une façon analogue, puisque l'opération de la pensée est naturellement comparée à la vision sensible. Lorsque je pense à un lion ou à un chêne, je distingue encore quatre choses : le sujet pensant qui est un homme existant, la pensée qui est une opération existant dans cet homme, l'idée ou terme de la pensée que j'appelle *concept formel*, et l'objet de la pensée qui est une substance existante. Tous s'accordent à reconnaître l'existence du sujet pensant et de la pensée. Tous s'accordent à reconnaître que la pensée se termine à un concept formel. Mais les sceptiques nient toute relation de similitude entre ce concept formel et son objet: ils demandent même s'il y a une réalité qui corresponde à ce concept.

J'ai prononcé le mot : *réalité*. Il faut encore bien s'entendre sur la signification de ce mot. Je m'en tiens à la définition de l'Académie française : « Réalité, existence effective, chose réelle : *ce n'est pas une fiction, c'est une réalité*, » c'est-à-dire, ce n'est pas un produit de mon

imagination ou de ma rêverie, c'est quelque chose qui existe indépendamment de mon opération intellectuelle ou sensitive.

Le sujet pensant est une réalité. La pensée est une réalité *subjective,* c'est-à-dire quelque chose qui existe réellement dans un sujet réel. On pourrait même ajouter que le concept formel est une réalité subjective, en ce sens qu'il est le terme essentiel d'une pensée réelle. Quant à l'objet de cette pensée, s'il existe réellement, je l'appelle *réalité objective :* — « réalité », parce qu'il existe indépendamment de ma pensée; — « objective », parce qu'il est l'objet de ma pensée.

En s'en tenant à ces définitions, on peut donc poser sous les termes suivants le problème de la connaissance intellectuelle : Existe-t-il des réalités objectives qui répondent aux réalités subjectives? — Pouvons-nous légitimement passer du concept formel à l'objet réel? — Avons-nous le droit de rapporter aux réalités objectives les affirmations que nous trouvons dans nos concepts?

### § 3. — Des diverses écoles philosophiques.

La conscience universelle de l'humanité affirme que l'intelligence est faite pour connaître ce qui existe réellement. Elle affirme que nos concepts subjectifs répondent à des réalités objectives; que nous connaissons, non seulement nos concepts, mais encore dans ces concepts les objets réels extérieurs à nous-mêmes. Cette proposition est le principe fondamental de la philosophie dite *Réaliste.* L'intelligence humaine, lorsqu'on ne la torture pas, est naturellement réaliste. De là vient qu'on

donne au concept formel le nom d' « idée », c'est-à-dire d'image intellectuelle de l'objet. De là vient aussi cette belle définition : La vérité est la conformité adéquate de l'intelligence et de la réalité, *veritas est adæquatio rei et intellectus.*

Mais ce passage très légitime du concept à la réalité objective offre pourtant ses dangers, si l'on ne se rend pas un compte suffisant du jeu de nos facultés. Avant que l'enfant n'ait achevé l'éducation expérimentale de ses sens, il prend pour un corps l'image que lui fournit un miroir. Avant que l'optique n'eût découvert les lois de la réfraction lumineuse, on croyait que l'arc-en-ciel était réellement peint sur les nuages. En métaphysique, des illusions semblables se sont rencontrées.

Abusant de la formule péripatéticienne : *intellectus fit intellectum*, certains philosophes ont cru que l'intelligence se moulait, pour ainsi dire, plastiquement sur la réalité objective, et que nos concepts étaient les empreintes exactes des objets extérieurs. Par un retour nécessaire, ils ont transporté dans les objets eux-mêmes tous les éléments de la pensée et de la parole. Ils ont construit la réalité objective de pièces et de morceaux comme la phrase qui sert à l'exprimer : d'une part, ce qui s'exprime par le substantif, c'est-à-dire la *substance;* d'autre part, tout ce qui s'exprime par les adjectifs, savoir, les *accidents,* mot qui correspond bien à la même idée d'adjonction, d'accès, de contiguïté.

Ce n'est pas tout. La faculté d'abstraction permettant de concentrer la pensée sur quelqu'un de ces accidents, et la nécessité de la parole exigeant un substantif pour sujet du discours, les adjectifs se transforment dans

le langage et dans le concept en substantifs tels que : la blancheur, le blanc. Certainement ce langage est légitime, au moins autant que toute métaphore, mais comme la métaphore, il devient un écueil pour celui qui juge trop servilement des réalités par les formes de la parole. Certains scolastiques ont doué les accidents dénommés par les substantifs de je ne sais quelle existence propre, qui serait un diminutif de l'existence substantielle. Par là, le monde des réalités objectives s'est peuplé « d'entités » accidentelles : qualités, quantités, dispositions, relations, classées suivant les catégories d'Aristote ; sorte d'êtres inférieurs ayant chacun sa réalité propre et séparable, mais dont le rôle naturel serait d'accourir sur la substance pour s'y appliquer comme un vêtement ou un enduit.

Tel fut le système qu'on appelle le *Formalisme*. Son principe fut la passivité de l'intelligence ; sa méthode, le servilisme vis-à-vis des formes du langage. C'était se livrer, pieds et poings liés, aux grammairiens, race loquace, et aux dialecticiens, race ergoteuse.

Ceux-ci le comprirent, et s'empressèrent de dresser contre les Formalistes toutes leurs machines d'argumentation. Ils les poussèrent à de tels extrêmes qu'ils ébranlèrent leur crédit, et ce ne fut pas sans atteindre le Réalisme lui-même compromis par des exagérations. Les dialecticiens, abusant donc à leur tour de leur victoire, osèrent prétendre que la philosophie se réduit à une simple question de grammaire, ou, tout au plus, à une classification de concepts subjectifs. D'où l'appellation de *Nominalisme* donnée à cette secte.

La conscience humaine éprouve une telle répugnance à renier le commerce intellectuel avec les réalités objec-

tives, que le Nominalisme n'a jamais pu asseoir son règne d'une manière durable. Ce fut, à l'origine, moins une école d'enseignement qu'un arsenal où l'on se fournissait d'armes contre les Formalistes. Au philosophe Kant était réservé le triste honneur de réunir toutes les forces éparses du Nominalisme, de systématiser toutes ses négations par une puissante sophistique, et de claquemurer l'intelligence humaine en compagnie de ses seuls concepts. Aussi bien cette horrible séquestration, qui rappelle le supplice d'Ugolin, porte-t-elle actuellement le nom de *Kantisme*.

Mais, Dieu merci, entre les négations sceptiques du Kantisme et les affirmations naïves du Formalisme, il y a un large champ pour la saine doctrine du Réalisme. Cette doctrine consiste à distinguer entre la « vérité » et la « formalité » du concept : — vérité qui provient du commerce essentiel de l'intelligence avec la réalité objective; — formalité qui résulte des conditions naturelles de nos conceptions.

Le Réalisme de nos docteurs soutient que l'affirmation qui termine un concept évident est une affirmation légitime, conforme à la réalité, « vraie » pour tout dire d'un seul mot. Mais ce Réalisme se sépare du Formalisme, en restituant à l'intelligence son activité vitale. Pour nous, l'intelligence humaine n'est pas une simple argile recevant passivement des empreintes, ni un miroir reflétant servilement des images. C'est une faculté vivante, qui « conçoit et enfante ». D'où résulte que dans tout concept existe une double ressemblance : ressemblance à la réalité objective, et c'est ce qu'on appelle *vérité* du concept; ressemblance à la faculté qui conçoit, et c'est ce qui détermine la *formalité* du concept.

« Dans notre intelligence, dit saint Thomas, les choses sont d'une autre manière qu'en elles-mêmes. Car il est manifeste que notre intelligence conçoit d'une façon immatérielle les êtres qui sont au-dessous d'elle, non qu'elle conçoive qu'ils sont immatériels, mais parce qu'elle a une manière immatérielle de concevoir. De même, lorsqu'elle conçoit les êtres simples qui sont au-dessus d'elle, elle les conçoit à sa manière, c'est-à-dire d'une manière composée, non cependant qu'elle conçoive qu'ils sont composés (1). »

### § 4. — Comparaison qui éclaircit ce qui précède.

J'ai dit que tous les peuples assimilent la connaissance intellectuelle à la vision sensible. Cherchons donc dans cette opération physiologique de quoi éclaircir la discussion précédente des systèmes.

Votre regard se repose sur le tapis vert d'une prairie.

Un Formaliste dirait, conformément à l'ancienne physique, que le vert est un « accident » soutenu, il est vrai, par la substance de l'herbe, mais existant réellement, *a parte rei*, sous la formalité de vert. Il ajouterait que votre organe, mis en relation avec la qualité du vert par le moyen « d'espèces sensibles », autres entités réelles, reçoit passivement l'impression du vert. Et c'est ainsi que vous voyez vert parce que le vert existe tout formé sur l'herbe.

---

(1) S. Thomas, *Somme théol.*, I, q. 13, a. 12, ad 3$^{um}$. Lisez toute cette *question* où il est fait souvent appel au pouvoir qu'a l'intelligence de formaliser ses concepts.

Un Nominaliste dirait que votre organe produit le vert de toutes pièces par une activité interne qui tire tout d'elle-même, comme on le constate dans les hallucinations (1).

Un physicien moderne dira que la feuille d'herbe modifie le groupement primitif des ondulations lumineuses, et ne renvoie à l'œil que celles dont la vitesse vibratoire peut déterminer la sensation du vert. Le vert est donc formellement le « terme sensitif » d'une opération organique; car sans œil qui voit, il n'y a nulle part une qualité verte. Mais c'est réellement le pré que je vois sous la couleur verte, parce que dans cet objet réside la cause déterminante et objective de la sensation du vert. En un mot, la sensation du vert répond à une réalité objective, mais sa formalité est subjective. Telle est l'explication de la science moderne. Eh bien, cette explication du problème de la vision est tout à fait en harmonie avec l'explication réaliste du problème de la pensée, et nul doute que si les docteurs du treizième siècle l'eussent connue, ils n'en eussent tiré grand parti pour expliquer leur distinction entre la vérité et la formalité du concept intellectuel.

Je sais qu'on ne doit comparer la vision sensible à la vision intellectuelle que sous de grandes réserves; car il y a un abîme entre la faculté de l'absolu et la faculté du phénomène matériel. Mais il n'en reste pas moins qu'on peut s'aider de ce rapprochement, puisque, dans les deux cas, il s'agit de trouver la connexion entre la réalité objective et sa représentation subjective.

---

(1) « La vision n'est peut-être qu'une hallucination continuelle. » (Taine.)

En résumé, le Nominaliste nie tout rapport entre la faculté pensante et la réalité objective. Le Formaliste réduit la faculté à l'état de puissance purement passive. Le Réaliste admet à la fois une passivité et une activité de l'intelligence humaine. La faculté est passive en ce sens qu'elle reçoit de la réalité ce qui fait la *vérité* de son acte; elle est active, en ce sens qu'elle détermine la *formalité* du concept dans lequel la vérité est exprimée. Vérité et formalité : deux caractères que nous allons étudier successivement.

## ARTICLE II.

### VÉRITÉ DU CONCEPT.

#### § 1. — Activité de l'intelligence.

La théorie réaliste est, pour ainsi dire, instinctive à l'homme. Je n'en veux pour preuve que le langage vulgaire. « Concevoir » une pensée, « exprimer » une vérité : ces mots indiquent une opération vitale qui forme d'abord son fruit dans les entrailles de la faculté, et qui le produit ensuite au dehors.

De tout temps, la Scolastique a hautement affirmé l'activité de l'intelligence. Mais, il faut l'avouer, quelques grands auteurs ont insisté davantage sur la passivité de

la faculté intellectuelle, et par là ont prêté des armes au Formalisme.

On ne s'en étonnera pas si l'on tient compte de l'état des sciences naturelles au moyen âge. En effet, une des conditions de notre pensée est qu'elle soit accompagnée d'une image qui en constitue comme le corps et le vêtement, et trop souvent cette image sert de guide à notre méditation. D'ailleurs cette image est généralement empruntée aux objets et aux phénomènes qui nous sont familiers. Or nos pères n'avaient guère étudié que les mouvements purement matériels et locaux. Aussi les philosophes tiraient-ils la plupart de leurs comparaisons de la hache ou du marteau. Et comme ces corps sont inertes par eux-mêmes, de telles images inclinaient à considérer toute activité comme une impulsion ou un choc. De là une conception peut-être un peu trop mécanique du mouvement vital, qu'il s'agît de la sensation ou de la perception. De là ces « espèces sensibles », semblant partir de l'objet comme des fantômes aériens pour pénétrer dans l'œil et s'y imprimer. De là ce dédoublement trop radical entre l'intellect agent et l'intellect passif, et ces « espèces intelligibles », élaborées par le premier et se fixant dans le second. De là, en un mot, tout ce mécanisme compliqué pour mettre en acte les facultés vivantes.

De nos jours, la physiologie des êtres vivants est étudiée avec une ardeur merveilleuse, et les succès obtenus prouvent une fois de plus cette vérité que toute science, cultivée avec exactitude, conduira toujours à Dieu, malgré les intentions les plus perfides. Plusieurs matérialistes n'ont entrepris leurs plus remarquables travaux que dans le but avoué de réduire les phénomènes vitaux à des

mouvements mécaniques et à des transformations chimiques. Or toutes leurs découvertes ont eu pour résultat de mieux faire comprendre que la vie part d'un principe intrinsèque, non seulement irréductible, mais encore non comparable à quelque force matérielle que ce soit.

Eh bien, je le demande : si un Albert le Grand, si un saint Thomas avaient connu la physiologie moderne, ne l'auraient-ils pas mise à contribution pour expliquer la vitalité et l'activité de l'intelligence humaine? Sans doute, ils auraient toujours comparé les opérations de la pensée à celles de la vision, car cette assimilation s'impose d'elle-même. Mais n'auraient-ils pas profité des théories modernes pour expliquer, mieux qu'ils n'ont pu le faire avec la physique d'Aristote, comment le concept intellectuel part des profondeurs de l'âme et se formalise dans un développement vital?

On sait, actuellement, quel est le circuit de l'acte de vision. Le groupe des chocs vibratoires qui atteignent la rétine se transforme dans le nerf optique, et une certaine influence pénètre jusqu'au cerveau dans quelque sensorium. Alors l'activité vitale produit en retour une sensation, dont la forme dépend de tout l'ensemble de l'appareil vivant destiné à la vue, et dont le terme, *verbum expressum,* est une couleur déterminée. La sensation est tellement un acte vital, procédant du dedans au dehors, — *vita est motus ab intrinseco,* — qu'il peut bien y avoir sensation visive sans objet extérieur, comme on le constate dans l'hallucination; mais que jamais aucun ébranlement extérieur ne pourra provoquer une sensation, si la route jusqu'au cerveau est interceptée en quelque point.

Il en est de même de l'acte intellectuel. Quelle que soit la parole entendue, quelle que soit la phrase lue, quelle que soit la notion que puisse fournir une sensation quelconque, il faut, pour qu'elle devienne un concept, que cette notion pénètre d'abord jusqu'au sanctuaire le plus intime de l'âme. Alors surgit de ces profondeurs vivantes une affirmation active qui revient à la conscience et s'épanouit dans un concept formel, *verbum expressum*, suivant les lois de notre vie intellectuelle.

### § 2. — Circuit de la pensée.

Quelque instructive que soit la comparaison de la pensée à la vision sensible, elle est très défectueuse; car entre ces deux opérations il y a une différence aussi grande qu'entre un animal et un homme. Cherchons donc si, dans les choses intellectuelles de l'homme, il n'y a rien qui puisse nous éclairer sur la genèse de la pensée.

Qu'est-ce que la science acquise? J'entends par ce mot, non pas un ensemble de propositions, mais l'état mental du savant. Si large que soit la part matérielle qu'on accorde à la mémoire, un philosophe spiritualiste ne réduira pas la science du mathématicien à un simple agencement de cellules cérébrales. D'ailleurs, la science est-elle donc uniquement affaire de mémoire? est-elle une simple collection de concepts tout formés, et conservés comme les mots d'une leçon apprise par cœur? Sans doute, le savant peut rappeler à son souvenir les propositions successives par lesquelles il a acquis son instruction. Mais de sa science ne peut-il pas tirer des concepts nouveaux?

N'est-ce pas même cette fécondité qui distingue du simple érudit le véritable savant? Concluons que la science réside réellement dans un fond actif.

Aristote l'appelle ἕξις, c'est-à-dire un « avoir »; ce que les scolastiques ont traduit par *habitus*, et je prie le lecteur de bien retenir ce mot et son véritable sens. C'est un « avoir », un trésor, acquis par l'étude sans doute, mais en même temps un trésor actif et générateur. Ce trésor actif, cet « avoir » vivant, cet *habitus*, existe dans le savant, fait partie de sa vie intellectuelle, qu'il y pense ou qu'il n'y pense pas, qu'il veille ou qu'il dorme; et c'est cet avoir qui foisonne, lorsque le savant ramène ses concepts particuliers à la surface de sa conscience.

Or, si je ne m'abuse, science dit formellement connaissance. On est donc contraint d'admettre que, dans le savant, il y a un état intellectuel, qu'on peut appeler une connaissance *latente*, et dont l'homme n'a pas toujours la conscience actuelle, explicite, réflexe. Par là nous sommes amenés à cette importante conclusion que la pensée peut partir d'une source située sous l'horizon de la conscience psychologique.

Poursuivons encore l'étude de la science; car elle nous fournit d'autres lumières sur la genèse même de nos concepts formels.

Je distingue, relativement à la science, deux mouvements : le mouvement par lequel on l'acquiert, le mouvement par lequel on en fait usage. La science s'acquiert par une série de concepts successifs dont on a conscience. Mais ces concepts s'engagent, pour ainsi dire, dans l'intérieur de l'intelligence, se réunissent et se fondent dans un même avoir qui demeure à l'état latent.

Voici un premier mouvement qu'on peut appeler centripète. Lorsque le savant veut faire usage de sa science, en prendre possession réflexe, il faut que son énergie mentale la ramène de ces profondeurs jusqu'à la surface de la conscience. Voici un second mouvement qu'on peut appeler centrifuge.

Or, chose bien à remarquer, le savant ne peut extraire sa science que par lambeaux et sous forme de propositions particulières et successives. Donc au départ et à la fin de ce circuit, on ne constate que des concepts particuliers successifs, et cette similitude initiale et finale des états intellectuels pourrait faire oublier le circuit lui-même, si le savant n'avait conscience que d'abord il recevait du dehors ses connaissances, et que maintenant il les tire du dedans. D'ailleurs cette similitude d'état n'est qu'apparente. Car les concepts qui surgissent dans la méditation du savant ne sont pas toujours les mêmes que ceux par lesquels il a acquis la science; et sont-ils exactement les mêmes, ils se présentent de nouveau à l'esprit avec une clarté d'évidence, avec une intensité de vérité qu'ils n'avaient pas d'abord, et qu'ils doivent à leur séjour dans le sein vivant de la science.

Aussi bien, ne disons plus que la science est un trésor, car cette expression répond à quelque chose d'inactif. Disons que la science est une « disposition vitale », conformément au véritable sens du mot scolastique : *habitus*. C'est une vie, mais endormie, suivant l'expression d'Aristote; et lorsque le savant touche sa science par un acte de réflexion, elle s'éveille, s'agite, et se montre au dehors.

Le lecteur doit se rendre compte du circuit de la pensée scientifique. Je ne l'ai expliqué que pour fournir une

image d'un autre circuit intellectuel bien autrement général, que doit parcourir toute pensée humaine avant de se reposer dans un concept formel. La première notion vient du dehors, suivant l'adage péripatéticien : *Nil est in intellectu quin prius fuerit in sensu.* Mais elle s'engage dans les profondeurs de l'intelligence, et pénètre jusqu'à un sanctuaire mystérieux où elle se fait juger, pour revenir à la surface de la conscience avec le sceau de la certitude.

Quel est ce sanctuaire?

### § 3. — « Intellectus seu habitus principiorum. »

Le Prince de la Logique montre dans ses *Analytiques* que la « science » est un enchaînement rationnel de principes et de conséquences, en vertu duquel la certitude des principes s'étend jusqu'aux conséquences par voie démonstrative : d'où il résulte que la vérité des conséquences est connue dans la vérité des principes.

Mais comment, dit-il, connaître ces principes eux-mêmes? Sans doute, il faut tenir compte de la subordination des sciences, et les principes d'une science subalterne peuvent être démontrés dans une science supérieure. Mais on ne peut pas remonter indéfiniment de sciences en sciences, de principes en principes. On parvient nécessairement à des « principes premiers » qui démontrent tout et qui ne sont démontrés par rien. Donc, conclut hardiment Aristote, ces principes sont connus par eux-mêmes, *per se nota*. Donc, poursuit-il avec la même fermeté, l'intelligence possède la vertu de reconnaître immédiatement la vérité des notions premières.

Cette vertu est naturelle ; elle est commune à tous les hommes qui jouissent de leurs facultés intellectuelles. Aristote l'appelle Νοῦς, mot que la Scolastique a traduit par *Intellectus*. Pour bien entendre ces mots, prenez garde à l'amphibologie. Ils ne signifient pas ici la substance intellectuelle, ni même la faculté qu'on nomme l'intelligence, par opposition à la faculté qu'on nomme la volonté. Νοῦς, *Intellectus* signifient, dans le cas qui nous occupe, une certaine vertu de la faculté intellectuelle, une disposition native de l'intelligence, ἕξις, *habitus*, un pouvoir habituel de reconnaître immédiatement la vérité de certaines notions absolues qu'on nomme « notions premières », et de certaines propositions relatives à ces notions qu'on nomme « principes premiers » (1).

« Le vrai, dit saint Thomas, peut être considéré de deux manières. Ou bien c'est le vrai connu par soi-même, *per se notum*, ou bien c'est le vrai connu par autre que soi. Or ce qui est connu par soi-même tient la place de principe et est perçu immédiatement par l'intelligence. Voilà pourquoi la vertu, *habitus*, qui parfait l'intelligence à l'égard de cette sorte de vrai, s'appelle l'intellect ou la vertu des principes, *ideo habitus perficiens intellectum ad hujusmodi veri considerationem vocatur intellectus qui est habitus principiorum* (2).

Platon s'est trompé, s'il est vrai qu'il ait réduit l'acti-

---

(1) *Intellectus* non sumitur hic pro potentia intellectiva, sed prout importat quamdam rectam æstimationem alicujus extremi principii quod accipitur ut per se notum; sicut et prima demonstrationum principia intelligere dicimur. (S. Thomas, II, II, q. 49, a. 2.)

(2) S. Thomas, I, II, q. 57, a. 2.

vité intellectuelle à une mémoire qui se serait garnie dans une existence antérieure. D'autres se sont également trompés en croyant à une collection d'idées innées que la nature aurait juxtaposées dans l'âme comme des grains de blé dans un boisseau. Toutes ces erreurs sont empreintes de Formalisme, en ce sens qu'elles proviennent d'un manque de confiance dans l'activité vitale de l'intelligence humaine. La seule doctrine digne de l'âme est celle qui attribue à l'intelligence un rôle actif dans la certitude de sa connaissance. L'intelligence est douée de cette vertu qu'elle perçoit immédiatement la vérité des notions premières et des principes premiers, et qu'elle en affirme avec certitude la réalité objective ou l'absolue nécessité. Cette vertu, ce pouvoir, qu'on nomme « l'intellect » ou l'*habitus principiorum*, tel est le sanctuaire intime de la vérité et de la certitude.

Mais s'il en est ainsi, deux conclusions s'imposent, et elles sont capitales.

Puisque l'intellect est le juge suprême de la certitude, nous devons conclure qu'aucune notion particulière n'est reconnue certaine, à moins qu'elle n'ait d'abord passé devant ce tribunal. Et puisque l'intellect ne prononce que sur certaines notions premières, nous devons encore conclure que, pour juger de la vérité d'une notion quelconque, il faut d'abord la comparer aux notions premières qui résident dans le sanctuaire de l'intellect.

Voilà donc un mouvement intellectuel centripète, qu'on peut comparer à la pénétration d'une impression lumineuse jusqu'au *sensorium* optique, ou mieux à la comparution d'une proposition particulière au tribunal de la science. Le fait individuel, la notion singulière, la pro-

position particulière, se dépouillent des formalités subjectives qui les revêtent, pour que leur substance toute nue pénètre dans l'intellect et se présente devant le tribunal qui prononce sur les réalités.

### § 4. — Raison de la certitude.

L'intellect ou *habitus principiorum* est une vertu qui permet à l'intelligence de connaître et d'affirmer la vérité des premiers principes. Cette vertu est naturelle à tous les hommes (1). Et déjà nous pouvons conclure que l'affirmation de l'intellect ne peut pas être fausse; car la nature ne trompe pas. Une puissance naturelle, dit saint Thomas, ne peut être en défaut par rapport à son propre objet : « Voilà pourquoi l'intellect ne peut errer à l'égard des propositions qui sont connues immédiatement dans leurs termes, et c'est le cas des principes d'où dérivent la certitude et la vérité de toute science démonstrative (2). »

Cherchons à pénétrer davantage dans l'étude de cette merveilleuse puissance. Car il y a lieu d'admirer comment une intelligence contingente affirme le nécessaire et l'absolu des choses.

Trouve-t-elle en elle-même ces notions ou bien les puise-t-elle ailleurs? — En elle-même, répond la Scolastique, mais en elle-même constituée par une relation essentielle à sa Cause absolue et nécessaire; en elle-même vivant et

---

(1) Intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quæ æqualiter in omnibus invenitur. (II, II, q. 5, a. 4, ad 3$^{um}$.)

(2) Ibid., I, q. 85, a. 6.

connaissant sous l'influence magistrale de la Vérité incréée.

Reproduisons un enseignement de saint Thomas qu'on cite souvent, et qu'on ne peut trop répéter. Le saint Docteur se demande comment l'âme humaine connaît dans les raisons éternelles, et il répond :

« De même que l'on dit voir dans le soleil ce que l'on voit par le soleil; de même il faut nécessairement dire que l'âme humaine connaît toutes choses dans les raisons éternelles; car c'est par leur participation que nous connaissons toutes choses. En effet, la lumière intellectuelle qui est en nous n'est pas autre chose qu'une certaine participation, par voie de similitude, de la Lumière incréée dans laquelle sont contenues les vérités éternelles. Aussi le Psalmiste, après avoir dit : *Multi dicunt : quis ostendit nobis bona?* répond à cette question *: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine;* comme s'il disait : C'est par l'impression même de la lumière divine que toutes choses nous sont démontrées (1). »

Sans doute, saint Thomas rejette ensuite les rêveries platoniciennes, et rappelle la nécessité de la sensation et de l'abstraction. Mais il n'en reste pas moins que l'âme ne juge avec fermeté de la réalité objective des choses, qu'après les avoir ramenées dans le reflet créé de cette Lumière incréée qui, seule capable de faire le vrai, est seule capable de faire connaître la vérité. Aussi, dans un autre passage où saint Thomas explique qu'il y a autant de vérités particulières que de choses réelles, il ajoute cependant : « L'âme juge de toutes choses, non

(1) S. Thomas, I, q. 84, a. 5.

pas suivant une vérité quelconque, mais suivant la Vérité Première, qui se réfléchit en elle comme dans un miroir, par rapport aux premiers intelligibles (1). »

Donc, encore une fois, c'est au plus profond de l'âme qu'il faut descendre pour rencontrer la vérité de nos concepts et la raison de leur certitude. La Vérité Première crée et maintient dans l'intelligence une énergie assez clairvoyante, pour qu'elle puisse affirmer l'absolu, le nécessaire, l'éternel, l'infini; et cette énergie vitale est précisément l'intellect : *habitus*, c'est-à-dire, vertu de l'intelligence, si toutefois on doit l'en distinguer, et non pas la considérer comme le noyau essentiel de l'intelligence même.

### § 5. — Du Kantisme.

La fameuse *Critique de la raison pure* repose sur la distinction entre les jugements « analytiques » et les jugements « synthétiques ». Kant veut bien admettre la légitimité des premiers parce que, le concept du prédicat étant contenu dans le concept du sujet, de tels jugements se réduisent à la stérile identité : A = A. Mais il dénie toute certitude aux seconds parce que, dit-il, les concepts du prédicat et du sujet étant différents, il n'y a entre eux aucune connexion.

L'erreur de Kant est d'avoir considéré nos concepts uniquement dans leurs formalités, et d'avoir méconnu la source mystérieuse de leur vérité. Il a traité les notions comme les pièces d'un échiquier qu'on éloigne ou qu'on

(1) S. Thomas, I, q. 16 a. 6, ad 1$^{um}$.

rapproche à son gré, tandis qu'il faut les comparer à des plantes poussant dans une terre féconde. Leurs tiges se montrent distinctes; mais, dans les profondeurs du sol, là où l'œil de l'observateur ne pénètre pas, leurs racines s'entrecroisent mystérieusement. Peut-être même, toutes ces tiges, si disjointes qu'elles vous semblent, ne sont-elles que les multiples surgeons d'une même souche souterraine, et vivent-elles par une seule et même sève.

Soit, pour exemple, la proposition : « Le monde a été créé par Dieu ». Pensez-vous qu'elle se borne à juxtaposer deux notions indépendantes l'une de l'autre? Ce jugement est-il purement synthétique, suivant votre terminologie? Sans doute, les notions *formelles* du monde et de Dieu, c'est-à-dire, ces concepts qui nous permettent de penser à l'un sans penser à l'autre d'une manière explicite, ces notions, dis-je, semblent séparables. Mais dépouillez la notion du monde des formalités qui lui donnent l'apparence d'une réalité se tenant par elle-même. Considérez sa limitation, sa mutation, sa contingence dans l'espace et dans le temps. Aussitôt ces notions appelleront dans votre esprit les notions corrélatives d'immuable, de nécessaire, de causalité, et l'intellect opérera ce jugement irréfragable que le monde ne peut pas exister sans Dieu qui le produit : pas plus, moins encore qu'il ne peut exister de blancheur sans corps qui la soutienne. Cette proposition : « Le monde est créé par Dieu », malgré son apparence synthétique, est donc un jugement analytique ; car la notion intime du monde contient la notion d'une cause infinie (1).

(1) Voir Fonseca, *Metaphys.*, lib. V, c. v, q. 1, sect. 4.

Je sais que les kantistes ne voudront voir dans ces explications qu'un plaidoyer en faveur de la certitude métaphysique dont ils ont prononcé la cause perdue en dernier ressort. Aussi je prétends les poursuivre sur leur propre terrain, et les convaincre que la même doctrine s'applique à toute affirmation qui n'est pas un vain bruit.

Leur maître admet la certitude des jugements synthétiques, lorsqu'ils sont certifiés par l'expérience. Choisissons donc le jugement le plus synthétique qu'on puisse imaginer, par exemple, cette affirmation d'observation : « Tel jour la foudre a frappé ce chêne. » On en conviendra, je fais aux kantistes la partie belle. Les deux concepts formels de « foudre » et de « chêne » sont totalement indépendants ; aucun lien entre eux, aucune relation nécessaire. Le rapprochement de la foudre et de ce chêne est un fait accidentel ; le nœud qui les a rattachés a duré autant que l'éclair. L'observation n'a fourni qu'un phénomène passager, et elle ne pouvait fournir autre chose.

Et cependant, l'affirmation : « Tel jour, la foudre a frappé ce chêne » ne tient-elle que par une liaison transitoire? D'où vient donc qu'elle revêt un caractère absolu? qu'elle est absolument vraie? qu'aucun homme, dans aucune langue, ne pourra la nier sans mensonge? D'où vient qu'il vous est impossible de concevoir une époque où sa vérité aura diminué? Encore une fois, où prenez vous cet absolu, cette nécessité, cette éternité que vous placez dans l'affirmation d'un phénomène accidentel et transitoire?

Ces questions s'imposent au philosophe. Une seule réponse est possible, mais elle est péremptoire. Il a fallu

que la notion du phénomène ait d'abord pénétré dans l'intelligence jusqu'à un centre mystérieux où l'on juge de l'absolu, pour en revenir ensuite tout imprégnée de nécessité. Cette affirmation ne vous semblait qu'un de ces flots de surface excités par une brise qui passe. Erreur! vous avez affaire à une vague de fond, partant des abîmes de « l'intellect », et poussée par l'activité vitale jusqu'à la surface de la conscience.

J'ai donc le droit de le déclarer de nouveau : Toute affirmation intellectuelle, quelles que soient ses causes objectives, présuppose une pénétration jusqu'au fond même de « l'intellect », dans ce sanctuaire de vérité où l'intelligence subit l'action de la réalité absolue. Kant a négligé de jeter la sonde dans ces profondeurs de la vie intellectuelle.

## ARTICLE III.

### FORMALITÉ DU CONCEPT.

#### § 1. — Objet de cet article.

Peut-être juge-t-on qu'à batailler contre les sceptiques, j'oublie les chrétiens que j'ai conviés à adorer nos mystères. Eh non! je ne m'écarte pas de mon but, qui est de préparer le lecteur à l'étude des Docteurs et des Pères. Mais il fallait bien asseoir d'une manière so-

lide la *vérité* absolue de nos concepts, avant de montrer tout ce qu'il y a de contingent dans leur *formalité*. Il fallait d'abord séparer notre Réalisme de tout soupçon de Nominalisme, avant de combattre un Formalisme étroit, qui est le pire ennemi de la haute théologie.

J'ai expliqué, dans l'article précédent, comment la vérité du concept est vraiment *objective*, c'est-à-dire, comment notre concept atteint la réalité objective. Il s'agit maintenant de montrer combien la formalité du concept est *subjective*, c'est-à-dire, combien elle dépend du sujet pensant.

En comparant le circuit de toute pensée au circuit de la pensée scientifique, j'ai dit qu'une notion quelconque, provenant d'une influence objective, devait se dépouiller de ses formalités pour pénétrer jusqu'à l'intellect et s'y imprégner de vérité. Reste donc à voir comment la notion revient de ce centre mystérieux vers la conscience, et n'y parvient qu'après avoir pris une forme qui dépend du sein qui l'a conçue. En un mot, il faut étudier cette sentence de saint Thomas à propos de nos concepts formels et explicites : « Il n'est pas nécessaire que les choses qui sont distinguées dans la pensée soient distinctes dans la réalité. Car l'intelligence ne conçoit pas les réalités suivant leur manière d'être réellement, mais suivant sa propre manière d'être » (1).

Or cette manière d'être correspond à deux choses, sa-

---

(1) Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intellectum sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum sed secundum modum suum. (S. Thomas, I, q. 50, a 2.)

voir : à la nature essentielle de l'âme et à son union naturelle avec le corps. D'où résultent deux sortes de formalités dont la pensée s'imprègne forcément, en revenant des profondeurs de l'intellect à la surface de la conscience.

### § 2. — Première formalité : bornes provenant de l'essence de l'intelligence.

Étudions d'abord les formalités dues à l'essence même de l'intelligence humaine. Cette essence est finie et bornée.

Finie et bornée extrinsèquement, l'intelligence conçoit d'une manière finie et bornée. C'est là une des formalités nécessaires de son concept *explicite*, c'est-à-dire, tel qu'il se montre d'une manière réflexe à la conscience. Nous pensons à une chose après une autre, sans tenir compte des relations essentielles entre l'une et l'autre. Nous divisons une même réalité; nous la découpons, si je puis ainsi parler, en morceaux distincts, mieux proportionnés à notre capacité de conception. C'est ce qui explique comment nous séparons Dieu et le monde dans deux concepts différents, pensant au monde sans penser à Dieu, comme si le créateur et la créature étaient deux réalités existant chacune de son côté par sa propre force d'être, ainsi qu'il en est d'un sculpteur et de sa statue, d'un architecte et de son édifice. Voilà un premier effet de notre nature bornée; voilà une première formalité de notre concept, et c'est une défaillance dont la cause est subjective.

Finie et bornée intrinsèquement, notre intelligence introduit son propre degré d'être dans les objets de ses concepts. De ce chef, les réalités inférieures sont relevées,

les réalités supérieures sont rabaissées par notre pensée. Lorsque nous considérons les perfections divines : sagesse, puissance, bonté, justice, nous les concevons sous les mêmes formalités que les perfections humaines de même nom. Sans doute, nous confessons qu'elles sont infinies, et que sous ce rapport elles dépassent notre concept; mais elles se distinguent encore les unes des autres par leurs propres formalités. Elles nous apparaissent, pourrais-je dire, infinies en longueur, mais finies en largeur, et de même largeur que les perfections humaines. Voilà le second effet des bornes de notre nature finie; voilà une seconde formalité de notre concept explicite, et c'est encore une défaillance dont la cause est subjective.

Scot et les Formalistes se sont donc trompés, lorsqu'ils ont soutenu *l'univocité* de l'être. Leur erreur est d'avoir accordé une valeur objective à une univocité qui n'était que subjective. D'autres scolastiques, comme Suarez, se sont encore trompés lorsque, tout en repoussant l'univocité réelle de l'être, ils ont admis l'univocité de nos deux notions de l'infini et du fini. Leur erreur est d'avoir confondu la vérité avec la formalité du concept explicite. Quand le regard intellectuel entre par la méditation dans un concept quelconque, sous la formalité toute composée de contingence et de relativité, il rencontre la notion de l'absolu, du nécessaire, de la causalité, comme une vérité qui soutient toute vérité, comme une réalité qui se refuse à toute univocité avec ce qui n'est pas elle.

### § 3. — Deuxième formalité : multiplicité.

Non seulement notre intelligence est finie et bornée

dans l'unité de son être; mais cette unité elle-même est défaillante en ce sens qu'elle n'est pas simple. Notre âme est multiple dans ses attributs, ses facultés, ses opérations. Il en résulte qu'elle est aussi multiple dans sa façon de concevoir, c'est-à-dire qu'elle peut envisager la même réalité de plusieurs manières et sous diverses formalités.

Lorsque vous dites : « Le fini dépend de l'infini, » — ou bien : « Ce qui devient est fait par ce qui ne devient pas, » — ou bien : « Le mouvement provient d'un moteur immobile », — ou bien : « Le contingent suppose le nécessaire », — ou bien : « Tout degré de perfection dérive d'une perfection absolue », — je vous le demande : toutes ces formules différentes répondent-elles à des vérités différentes? ou plutôt, si vous dépouillez ces concepts de leurs formalités, ne retrouvez-vous pas au fond la même vérité et la même réalité?

Dieu seul connaît tout dans un seul et même concept, parce qu'il embrasse tout dans l'éminence de son Être. Quant à la créature, dont l'activité est finie et délimitée, elle ne peut entourer à la fois toute la réalité d'un être, ne fût-ce que d'un grain de sable; car ce grain de sable est l'escabeau des pieds de Dieu. Or, si l'intelligence humaine ne peut embrasser toute la vérité du moindre des êtres, qu'en sera-t-il, lorsqu'elle s'exerce à la contemplation de quelque vérité suprême? Incapable de l'enserrer dans un seul concept, et désireuse de la connaître autant qu'il lui est possible, il faut, qu'usant de la multiplicité de ses opérations, elle palpe cette réalité unique de plusieurs manières, et la retourne sur plusieurs faces. Autant de concepts explicites distincts qui se rapportent à la même réalité. Tous ces concepts sont *vrais*, parce qu'ils

répondent tous à la réalité; mais la différence de leurs *formalités* provient des diverses façons dont l'intelligence a considéré cet unique objet.

### § 4. — Des diverses sortes de distinctions.

L'occasion se présente ici de rappeler les diverses sortes de distinctions qui sont en usage dans les écoles scolastiques.

On appelle distinction *réelle* la distinction entre les choses réellement différentes. Il y a distinction réelle entre un homme et un arbre; il y a distinction réelle entre Pierre, Jacques et Jean.

On appelle distinction de *pure raison* la distinction que la raison opère entre les deux formes d'un seul et même concept.

On appelle distinction *virtuelle* une distinction de concepts ayant sa raison dans les choses. Un exemple tiré de la vision sensible peut aider à comprendre cette distinction. J'applique sur une vitre une mince feuille d'or. Si je la regarde par réflexion, je vois jaune et je prononce légitimement : l'or est jaune. Si je la regarde par transparence, je vois vert et je prononce aussi légitimement : l'or est vert. Voilà deux sensations bien différentes, également puisées dans une seule et même substance. Mais elles sont toutes les deux objectivement vraies, parce que dans la nature de cette unique substance résident le fondement et la cause de toutes les deux.

Pour prévenir de fâcheuses amphibologies, d'illustres

philosophes ont cru devoir subdiviser la distinction *virtuelle* en deux classes différentes.

Souvent la multiplicité de concepts, concernant la même réalité, provient de l'éminence de l'objet qui surpasse la capacité de notre intelligence. Ainsi en est-il de la perfection divine. Nous en formons divers concepts. Mais, dit saint Thomas, « à ces concepts multiples et variés de notre intelligence répond une seule et unique réalité absolument simple et représentée imparfaitement par chacune de nos conceptions (1) ». Une telle distinction, prend le nom de distinction de « raison raisonnée », *rationis ratiocinatæ*, pour exprimer et qu'elle n'existe que dans l'esprit, et que l'esprit est contraint de la formuler.

Mais il peut se faire, disent Scot et d'autres philosophes, que dans l'objet lui-même, il y ait lieu de distinguer certaines réalités fondues en une même existence, et que cette distinction précède toute opération de la raison. Par exemple, l'âme humaine équivaut à trois principes de vie : vie rationnelle, vie animale, vie végétative. Dans ce cas, l'identité réelle n'entraîne pas la parfaite simplicité. Ce genre de distinction a reçu le nom de distinction *ex natura rei*. Elle est moindre que la distinction « réelle », et plus grande que la distinction de « raison raisonnée ». Elle se tient du côté des choses. Plus l'esprit comprend l'objet tout entier, plus il affirme cette distinction qui, sans nier l'identité, nie la simplicité.

Je sais que beaucoup d'auteurs n'admettent point cette distinction ; mais il fallait la signaler à l'attention du penseur.

---

(1) S. Thomas, I, q. 13, a. 4.

### § 5. — Troisième formalité : composition provenant de la nature spécifique de l'âme.

« L'image d'une réalité, dit saint Thomas, existe dans l'intelligence, suivant la manière d'être de l'intelligence, et non suivant la manière d'être de la réalité. D'où il résulte qu'à la composition et à la division du concept répond, à la vérité, quelque chose dans la réalité; et cependant ce n'est pas de la même manière dans la réalité et dans l'intelligence (1). »

Cet enseignement doit nous faire estimer que le concept de l'ange et le concept de l'homme, au sujet de la même vérité, diffèrent autant que la forme d'un ange et la forme d'un homme. L'ange, nature simple, dit saint Thomas, conçoit sans composition, même les réalités composées (2). Nous devons conclure pour une raison contraire, que l'âme humaine, faite pour être la forme d'un corps, conçoit d'une manière qui correspond à la composition de la nature humaine. Elle divise la réalité, dit saint Thomas, en une sorte de matière et une sorte de forme, comme par exemple : le genre et l'espèce. Elle divise encore la réalité en une sorte de substance et une sorte d'accident, en distinguant le substantif de l'adjectif, comme dans cette phrase : l'homme est blanc. — Mais après ces divisions

---

(1) S. Thomas, I, q. 85, a. 5, ad 3$^{um}$.

(2) Intellectus divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem et divisionem et ratiocinationem, non componendo et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis. (*Ibid.* in corp.)

fondées en raison, elle recompose les parties en affirmant leur identité réelle : *Compositio intellectus est signum identitatis eorum quæ componuntur* (1).

Ces divisions et ces recompositions sont les expédients nécessaires d'une nature trop composée pour concevoir simplement. Encore une fois, ce sont là des distinctions qui proviennent de notre manière de concevoir, et qui varient quelquefois pour la même vérité suivant les différents penseurs.

### § 6. — Visée directe et visée indirecte.

C'est ici le lieu de rappeler ce que la Scolastique entendait par les mots : *prædicatio in recto vel in obliquo*.

Ces expressions viennent des anciens grammairiens qui appelaient *casus rectus* le nominatif et *casus obliqui* le génitif et le datif : mots que nous traduisons par *cas direct* et *cas indirects*. La raison de ces désignations est que la pensée tombe « tout droit » et immédiatement sur la chose désignée par le nominatif, et qu'elle n'atteint que de biais, et pour ainsi dire par ricochet, les choses désignées par les autres cas.

Lorsque je dis : *liber Petri*, ma pensée tombe d'abord sur l'objet qui se nomme un livre, mais elle ne s'arrête pas là et poursuit jusqu'à l'homme appelé Pierre, en vertu de la relation de possession qui fait dépendre de Pierre le livre que j'ai visé d'abord. — Lorsque je dis : *Honor regi*, ma pensée tombe d'abord sur cette chose qu'on

(1) S. Thomas, I, q. 85, a. 5, ad 3$^{um}$.

désigne par le mot « honneur »; mais elle va jusqu'à la personne à qui est attribué cet honneur.

Voici donc une nouvelle complexité dans notre concept. Ne la confondez pas avec celle d'où résulte la distinction virtuelle. Cette dernière distinction provenait de ce que le manque de capacité de notre intelligence la forçait à dédoubler, en deux concepts formellement différents, une seule et même réalité. Dans le cas actuel, il s'agit d'un seul et unique concept, mais complexe; il s'agit d'une seule visée, mais en ligne brisée. C'est un seul mouvement conceptuel, d'abord droit, puis oblique; d'abord atteignant directement, *in recto*, une objectivité, puis indirectement et de biais, *in obliquo*, une autre objectivité.

On comprend par là pourquoi l'expression *in obliquo* a été étendue à l'adjectif par opposition au substantif. Lorsque je dis « un mur blanc », j'atteins d'abord directement, *in recto*, la substance désignée par le substantif; mais je poursuis indirectement, *in obliquo*, jusqu'à la qualité désignée par l'adjectif. — Soit encore cette phrase : « Rien n'est plus beau que la majesté clémente. » Elle exprime un concept unique et indivisible. Il ne s'agit pas de distinguer la majesté et la clémence d'un même sujet, pour les considérer à part dans deux concepts séparés, *præcisivis*, comme on dit en Logique. Tout au contraire, il s'agit d'unir ces deux notions dans un seul concept, puisque la beauté résulte formellement d'une alliance de ces deux choses, c'est-à-dire d'une « adjonction »de la clémence sur la substance de la majesté. Dans cet unique concept, la visée tombe *in recto* sur le substantif et poursuit *in obliquo* jusqu'à l'adjectif.

Ces expressions une fois expliquées, il est facile de com-

prendre leur rôle dans l'analyse d'un concept complexe. Donnons un exemple très frappant. Saint Thomas expose comment le « choix », *electio*, dépend et de l'intelligence par son caractère de délibération, et de la volonté par son caractère de décision définitive. « Voilà pourquoi, dit-il, Aristote, au sixième livre de l'*Éthique*, laisse en doute si le choix appartient plus principalement à la volonté ou à l'intelligence; car il dit que le choix est ou bien « une réflexion voulue » ou bien un « vouloir réfléchi », *vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus*. Mais au troisième livre de l'*Éthique*, Aristote incline à croire que le choix est plutôt un vouloir réfléchi; car il l'appelle un « désir délibéré », *desiderium consiliabile* (1) ». Observez, je vous prie, comment des formes mêmes du langage, saint Thomas déduit le sens de la visée conceptuelle. Le « choix » répond à un concept qui, bien qu'indivisible, contient deux éléments, savoir : le jugement de l'intelligence et la décision de la volonté. La visée doit atteindre ces deux éléments; mais par une nécessité de succession, elle atteint l'un de ces éléments d'abord, tout droit, directement, *in recto*, et elle le désigne par un substantif; puis elle atteint l'autre par ricochet, de biais, indirectement, *in obliquo*, et elle le désigne par un adjectif. C'est donc comme une sorte de « table à double entrée » pour parvenir à une réalité qui dépend à la fois de deux éléments différents. Suivant que, dans la considération du « choix », on attachera plus d'importance au caractère de délibération ou au caractère de décision, on prendra l'un ou l'autre pour substantif, c'est-à-dire on entrera *in recto* par ce caractère,

(1) S. Thomas, I, q. 83, a. 3.

et on ne tiendra compte de l'autre qu'à la façon d'un adjectif *in obliquo*. De là deux formes différentes d'une même visée totale; deux formalités possibles d'un seul et même concept total.

J'ai insisté sur cette analyse, parce qu'elle jouera un grand rôle dans nos études sur les théories rationnelles de la Trinité. La « personne » concrète est l'objet d'un unique concept à double notion, savoir la notion de nature substantielle et la notion de subsistence individuelle. Or les théories, tout en mettant en œuvre ces deux notions, prennent des allures bien différentes, suivant que le concept vise telle de ces notions *in recto*, et n'atteint l'autre que *in obliquo*. Le déroulement du système est tout contraire, suivant qu'on définit la personne : *talis natura suppositata*, comme les thomistes, ou bien : *suppositum talis naturæ*, comme saint Bonaventure.

Contentons-nous ici de remarquer comment la successivité de notre intelligence nous contraint souvent à briser, d'une manière ou d'une autre, notre visée conceptuelle pour la faire pénétrer dans toute la réalité objective.

### § 7. — Résumé à l'aide d'un passage de saint Thomas.

Nous venons d'étudier toute la complexité que la limitation et la composition de notre faculté intellectuelle introduisent dans la formalité de notre concept. Pour résumer, je donnerai en entier un passage de saint Thomas, dont j'ai déjà fait quelque usage.

Vous y verrez enseigné le rôle actif de l'intelligence dans la distinction des *raisons*, c'est-à-dire dans la production des concepts formels. Vous y reconnaîtrez comment notre

âme, forme substantielle d'un composé, est inclinée à dédoubler l'objet de sa notion pour y trouver un élément formel et un élément matériel. Surtout vous y apprendrez comment, dans une proposition affirmative, la synthèse entre le sujet et le prédicat est légitime, parce que cette affirmation est un jugement « analytique », qui reconstitue une unité réelle, perçue par « l'intellect » avant tout concept exprimé.

Saint Thomas se demande si nous pouvons à bon droit formuler plusieurs affirmations différentes, relativement à Dieu qui est la simplicité même, et il répond :

« Dans toute proposition affirmative conforme à la vérité, il faut que le sujet et le prédicat signifient la même réalité sous quelque rapport, et deux choses distinctes suivant la raison. C'est ce qu'on observe soit dans les propositions où le prédicat est accidentel, soit dans celles où le prédicat est substantiel. En effet, il est manifeste que « homme » et « blanc » sont une même chose comme sujet réel, et qu'ils diffèrent par leur raison (c'est-à-dire leur concept formel) ; car autre est la raison d' « homme », autre la raison de « blanc ». De même, lorsque je dis « l'homme est animal », c'est bien le même qui est homme et qui est animal ; car dans le même suppôt existent, et la nature sensible d'où le nom d'animal, et la nature raisonnable d'où le nom d'homme. Donc ici encore le prédicat et le sujet sont identiques comme suppôt, mais répondent à des raisons différentes. — La même discussion s'applique en quelque manière aux propositions où l'identité réelle est plus parfaite. L'intelligence fait jouer le rôle de suppôt à ce qu'elle prend pour sujet, et le rôle de forme existant dans le suppôt à ce qu'elle prend pour prédi-

cat, conformément à cette règle que *les prédicats sont comme des formes et les sujets comme des matières.* A cette diversité rationnelle répond la pluralité du prédicat et du sujet; mais l'intelligence, par là même qu'elle les compose, exprime leur identité réelle. — Certes Dieu, considéré en lui-même, est absolument un et simple. Cependant notre intelligence le connaît sous différents concepts, parce qu'elle ne peut le voir comme il est en lui-même. Mais bien qu'elle le considère sous différents concepts, elle connaît cependant qu'à tous ses concepts correspond une seule et même réalité absolument simple. C'est ainsi que la pluralité des concepts est représentée par la pluralité du prédicat et du sujet, mais que l'unité réelle est représentée par l'affirmation qui compose le prédicat et le sujet (1). »

### § 8. — Influence de l'imagination sur la formalité du concept.

Nous n'avons encore étudié que le rôle de l'intelligence proprement dite, dans la formation du concept explicite et réflexe. Mais, encore une fois, le concept dont nous avons conscience n'est pas un concept d'ange. C'est un concept d'homme. Entre son point de départ dans l'intelligence qui le conçoit et son point d'arrivée dans la conscience, il doit parcourir un long chemin à travers la partie sensible de l'homme, et subir bien des influences dont il conservera les empreintes. Entrons dans le détail.

Rappelons d'abord que l'homme n'est pas simplement

(1) S. Thomas, I, q. 13, a. 12.

une intelligence servie par des organes. L'homme est un *composé* de corps et d'âme. La nature humaine est la réunion substantielle d'un principe spirituel et d'un principe matériel. Or telle nature, telle opération. Nous devons donc nous attendre à rencontrer quelque influence matérielle dans la détermination totale du concept explicite et vraiment humain.

Telle est, en effet, la cause de cette image, de ce *fantôme*, pour parler la langue scolastique, qui accompagne, alourdit, matérialise nos concepts, sans que nous puissions nous en débarrasser. Un puissant penseur, qui certes avait tout fait pour amoindrir cette pesée du corps sur l'âme, saint Grégoire de Nazianze, exprime élégamment l'importunité de l'imagination. « De même, dit-il, que le voyageur a beau presser le pas, il ne peut dépasser son ombre, car plus il la fuit plus elle le poursuit; de même que le regard ne peut atteindre les objets qu'à travers l'air et la lumière; de même encore que les poissons perdent hors de l'eau toute leur agilité; ainsi en est-il des âmes enfermées dans des corps. Elles ne peuvent s'unir aux objets intellectuels sans le secours des choses corporelles. Toujours quelque image sensible flotte dans la pensée, malgré tous les efforts faits par l'esprit pour échapper à la contagion de ces visions, pour se recueillir en soi-même, et pour y entrer en commerce intime avec les choses invisibles (1). »

Afin de ne pas soulever ici une discussion qui pourtant serait intéressante et instructive, je n'interviens pas entre Aristote qui admet une véritable coopération du corps à

(1) S. Grégoire de Nazianze, orat. XXVIII, § 12. — M. XXXVI, col. 41.

l'acte de la pensée humaine, et la Scolastique qui, pour mieux sauvegarder l'immortalité de l'âme, ne reconnaît dans le « fantôme » qu'une simple concomitance. En toute hypothèse, il reste établi qu'ici-bas nous ne pouvons penser d'une façon réflexe sans le secours des fantômes. C'est l'enseignement formel de saint Thomas (1). Il est en outre incontestable que les dispositions de l'organisme exercent une influence considérable sur le travail de la pensée et l'élaboration des concepts. Par là s'explique l'action des excitants qui exaltent la perspicacité de la méditation et favorisent la précision des concepts. Par là encore, on rend compte de l'ivresse, du délire, de la folie ou de l'idiotisme.

Cette coopération, ou, si l'on aime mieux, cette intrusion de la puissance imaginative dans l'acte de la pensée, joue un grand rôle dans la formation de nos concepts, qui ne parviennent à la conscience qu'incrustés, ou, du moins, qu'entourés d'une gangue matérielle. Faut-il s'étonner ensuite si trop souvent la vérité se cache sous des apparences trompeuses, ou si l'on rencontre plusieurs concepts soudés arbitrairement dans un même empâtement? Autant de causes de nos illusions, de nos erreurs, de nos disputes. Il a paru agréable de railler les distinctions et sous-distinctions de l'argumentation scolastique, comme si toute cette dialectique consistait dans le jeu puéril de fendre un cheveu en quatre. Pour être juste, ne devrait-on pas la comparer plu-

(1) Impossibile est intellectum, secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. (S. Thomas, I, q. 84, a. 7.)

tôt à l'adresse du minéralogiste qui sépare les cristaux en les nettoyant de leur gangue?

### § 9. — Influence du tempérament.

Autre influence physiologique sur la formalité du concept humain. Saint Thomas demande si un homme peut penser une chose mieux qu'un autre : *Utrum unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit.* Voici sa réponse, assez importante pour être rapportée tout entière.

« Penser mieux, dit-il, peut s'entendre de deux manières. Ou bien le mot « mieux » tombe sur la chose pensée, et dans ce sens il n'y a pas du plus ou du moins dans la pensée de l'un ou de l'autre. Car penser une chose mieux ou pire qu'elle n'est, c'est la penser autrement qu'elle n'est, et par conséquent c'est ne point la penser, comme le montre très bien saint Augustin. Mais la question peut être posée en telle manière que le mot « mieux » tombe sur l'acte même de la pensée; et en ce sens, un homme peut mieux qu'un autre penser la même chose, parce que sa faculté intellectuelle est meilleure, de même qu'on voit mieux un objet lorsqu'on a meilleure vue. — Cette diversité d'opération intellectuelle provient de deux côtés. D'abord du côté de l'intelligence même qui peut être plus ou moins parfaite. En effet, il est manifeste qu'un corps mieux organisé obtient en partage une âme meilleure, comme on le constate dans les espèces différentes. La raison en est que l'acte ou la forme est reçue dans la matière suivant la capacité de la matière. Aussi, parmi les hommes eux-mêmes, ceux qui ont un corps mieux organisé obtiennent en partage une âme de plus grande vertu intellectuelle, et Aristote, dans le

second livre de *l'Ame*, déclare constaté que les hommes à chair molle sont bien doués en intelligence. La même diversité provient aussi des facultés inférieures dont l'intelligence a besoin pour ses opérations. Car on est mieux disposé pour l'acte de la pensée, lorsqu'on a plus d'imagination, de mémoire et de réflexion » (1).

De cet enseignement, fondé sur l'expérience, il faut conclure que la formalité de nos concepts dépend beaucoup de notre organisation sensitive. Diversité de complexion, de race, de langue, d'éducation : tout concourt à diversifier la manière de concevoir et d'exprimer une même vérité.

Cependant on peut rassembler toute cette variété de génie en deux classes, savoir : les natures intuitives et les natures discursives.

J'appelle natures « intuitives » les penseurs dont les visées embrassent à la fois plus d'objets et perçoivent plus immédiatement les vérités universelles, comme si leurs concepts se déployaient au sortir même de l'âme sans passer par les moules qui produisent des formalités différentes. Aussi les images qui accompagnent de tels concepts sont vastes, vagues, flottantes. C'est le ciel, l'océan, l'atmosphère ; quelquefois même le fantôme se réduit à un éclair. — Brillantes natures qui semblent affranchies des conditions corporelles de la pensée humaine. Elles planent, sans bruissement d'ailes, presque au-dessus de tout nuage, et leur regard en descendant vers la terre suit la direction même de la lumière. Mais cette élévation a ses dangers : indécision de la pensée, confu-

(1) S. Thomas, I, q. 85, a. 7.

sion des réalités, mirages trompeurs, affirmations sans contrôle; en un mot, sorte d'ivresse.

J'appelle natures « discursives » les penseurs dont les concepts sont nets, précis, parvenus au degré complet de formalisation. Le fantôme qui les accompagne est, ou bien une image à contours déterminés, ou bien simplement un mot à signification définie. De tels concepts sont stables, faciles à ranger dans la mémoire, faciles à retrouver, à manier, à enchaîner les uns aux autres dans un syllogisme. — Solides natures, prudentes dans leurs affirmations, sûres dans leurs jugements. Elles marchent lentement à la conquête de la vérité, l'atteignent, et rien ne peut plus les en séparer. Mais leurs génies, alourdis par la matérialité des fantômes, ne s'élèvent qu'avec peine. Ils savent analyser, distinguer, contrôler; ils sont moins aptes pour l'invention.

Toutefois ne tombons pas dans les exagérations des classificateurs. Le génie de Platon est intuitif, et cependant qui n'admire la méthode discursive suivant laquelle il conduit ses dialogues? Le génie d'Aristote est discursif, et cependant quelle largeur et quelle intuition dans plusieurs de ses sentences! Le privilège de tels hommes est d'avoir la pensée à la fois haute et ferme. Il n'en reste pas moins que leurs théories, comme leurs erreurs, sont différentes comme leurs génies; et voilà pourquoi un docteur digne de les apprécier tous les deux, Albert le Grand, donnait cet avertissement aux jeunes étudiants : « Sachez que vous ne deviendrez jamais philosophe, si vous n'avez pas étudié et Platon et Aristote » (1).

(1) Albert le Grand, *Métaphys.*, liv. I, traité 5, ch. xv.

### § 10. — Influence du langage.

On doit commencer à comprendre combien est grande la part subjective dans la formalité de notre concept explicite, et cependant nous ne sommes pas encore au bout des déterminations que notre pensée doit subir.

Notre idée, en tant que vérité, est essentiellement une, notre affirmation indivisible. Cependant nous ne pouvons l'exprimer qu'en nous conformant aux lois du langage. Il faudra donc chercher dans les casiers de la mémoire un substantif pour désigner le sujet et un verbe pour signifier l'action ou l'état. Mais quelques milliers de mots ne peuvent suffire pour la multitude indéfinie des concepts. Il faudra donc au substantif *ajouter* un *adjectif* qui le complète. Il faudra au verbe *juxtaposer* un *adverbe* qui détermine son allure. On fera appel à tous les éléments du vocabulaire.

C'est ainsi qu'une mosaïque reproduit une physionomie vivante par l'agencement de petits fragments de marbre coloré. Quel formaliste soutiendra que, dans l'original, toutes les couleurs sont juxtaposées en plaques polygonales, parce qu'elles le sont dans le portrait de pierre? Par contre, qui n'admirera comment, avec des formalités si grossières, l'artiste a pu rendre la vérité de la réalité?

## ARTICLE IV.

### CONCLUSIONS PRATIQUES.

---

#### § 1. — Manière d'étudier un Docteur.

Je n'ai entrepris la discussion précédente sur la vérité et la formalité du concept humain, que pour disposer le lecteur à mieux comprendre les Pères de l'Église et les Docteurs de la Scolastique. Il est temps d'en venir à l'application.

Lire : c'est entendre mentalement, c'est répéter une parole exprimée par l'auteur du livre. Comprendre cette parole : c'est affirmer un concept qu'on reçoit tout formé, c'est concevoir la vérité comme l'auteur l'a conçue. D'où il suit que, pour profiter dans la lecture d'un livre, il faut s'efforcer de le penser comme il a été pensé. Chose difficile, si l'on songe à tout ce qu'il y a d'influence personnelle dans la formalité d'un concept humain amené au terme explicite d'une parole exprimée.

Il ne suffit donc pas toujours, pour avoir le véritable sentiment d'un auteur, de citer quelques phrases prises de-ci de-là dans ses œuvres. On doit les éclairer par le contexte, pour se rendre compte de l'état d'esprit de l'auteur lorsqu'il les a écrites. Plus que cela : il convient de vivre en commerce intellectuel avec l'auteur pour s'habituer à penser avec lui et comme lui. C'est ainsi qu'au

concile de Trente, le P. Laynez attesta qu'il ne citerait aucun Père dont il n'eût étudié toutes les œuvres.

Dans quelques traités théologiques de la grâce, je vois que l'on confirme une thèse par deux ou trois phrases très courtes de saint Augustin. Mais je constate à la suite cinq ou six pages d'objections qui sont tirées du même docteur, et dont on ne se débarrasse qu'à force de distinctions et de sous-distinctions. Ce contraste me laisse inquiet; j'ai peine à croire que saint Augustin ait conçu la vérité sous la formalité de la thèse proposée.

C'est faire aux Pères de l'Église une injure gratuite, que d'entourer leur enseignement de tant d'explications. Leur génie était certainement de force à se suffire et à s'exprimer clairement. Abandonnez respectueusement un Docteur, si vous jugez qu'en un point il s'est trompé. Mais retenez bien ceci : vous ne serez certain d'avoir compris sa doctrine, que si vous estimez, en le lisant, qu'il ne pouvait s'exprimer plus clairement qu'il ne l'a fait.

Pour parvenir à penser ainsi comme un Docteur, il faut demeurer longtemps à son école. C'est là, pour le dire en passant, l'utilité de l'enseignement oral, le maître pétrissant peu à peu la raison de l'élève, la modelant à son image, pour l'amener à former ses concepts comme lui-même les forme. Et voilà pourquoi, dans nos *Études,* on trouvera de si longues citations, destinées à mettre le lecteur en commerce véritable avec les Docteurs de l'Église.

### § 2. — Des diverses écoles scolastiques.

On se demande quelquefois comment des systèmes opposés ont pu se perpétuer dans certaines universités ou

dans certains ordres religieux, malgré d'interminables discussions. Thomistes et Dominicains, Molinistes et Jésuites, Scotistes et Franciscains : voilà des noms deux à deux synonymes, ou peu s'en faut. Et pourtant, il y a toujours eu dans chaque école des hommes de haut mérite, capables d'apprécier la valeur d'un argument et loyalement désireux de connaître la vérité. Disons plus : les déterminations de vocation religieuse ne tenant pas d'habitude à des raisons philosophiques, on peut augurer sans trop de témérité que la plupart des mêmes hommes, élevés dans d'autres cloîtres, eussent attaqué ce qu'ils défendent et défendu ce qu'ils attaquent. Or, sans recourir à l'immense et incontestable influence de l'esprit de corps sur les convictions, on peut expliquer ce résultat paradoxal par la formation intellectuelle, surtout pendant la jeunesse. Qu'on me pardonne une comparaison triviale. L'éducation a façonné les tubes dans lesquels les concepts se moulent. Dans une école ces tubes sont à section carrée, dans une autre ils sont à section circulaire. Allez maintenant faire passer un concept d'un cerveau dans un autre. Humiliante condition de la pensée humaine, confirmant ce vieil adage que la matière est le principe de division et d'individuation !

Que faut-il pour en finir avec des luttes stériles, et pour reconstituer une philosophie vraiment scientifique, c'est-à-dire admise par tous sans contestation possible? Apporter un texte de saint Thomas, comme une règle indiscutable? — Mais trop souvent on sait en faire une règle de plomb, qui se plie et suit tous les contours que l'on veut !

La véritable manière de rendre à l'École son hon-

neur et sa puissance est de chercher, non à se confondre mutuellement, mais à s'entendre. Pour cela, il faut que chacun sacrifie, autant qu'il se peut, ce qu'il y a de subjectif dans la formalité de ses concepts, afin de n'en conserver que la vérité objective. Il faut que chacun s'efforce d'assouplir sa faculté pensante, de telle façon qu'elle puisse s'assimiler un concept étranger. Or qui ne voit combien contribuera à ce résultat l'étude simultanée des différents Docteurs qui ont illustré la Scolastique? Sans doute, saint Thomas reste le maître par excellence, soit à cause de son génie didactique, soit à cause de la place d'honneur que Léon XIII lui a attribuée. Mais les honneurs décernés par l'Église ont ce caractère qu'ils élèvent leur titulaire sans rabaisser ceux qui l'entourent. La préséance accordée à saint Thomas ne tourne pas au détriment de ses pairs. Loin donc de pratiquer systématiquement un exclusivisme qui contraste avec les larges intentions du Pape, il est utile d'étudier tous nos grands Docteurs, mais suivant la méthode expliquée plus haut, c'est-à-dire, en se faisant successivement le disciple de chacun, en s'efforçant de penser à sa manière pour le comprendre vraiment. C'est ainsi que, pendant le treizième siècle si fécond en illustres maîtres, les écoliers, pour récolter toute la science, voyageaient d'université en université.

### § 3. — Application à l'étude du dogme de la Trinité.

Le dogme adorable de la Trinité a été, plus que tout autre, opiniâtrément attaqué par l'esprit de mensonge, parce qu'il est le fondement même de toute la foi chré-

tienne. Mais aucun dogme n'a été étudié par des génies plus puissants et plus perspicaces, la Providence ayant l'habitude de proportionner la défense à l'attaque. Or les Pères de l'Église ne se sont pas contentés de réfuter les sophismes de l'hérésie et d'établir les formules exactes; ils ont appliqué toutes les forces de leur intelligence à découvrir les harmonies concevables de l'incompréhensible mystère. A son tour, la théologie scolastique, recueillant les enseignements des Pères, s'est employée à réunir les données de la révélation dans une synthèse rationnelle.

Dans ce travail auquel ont pris part tant de grands génies, il y a deux parts : la part de la foi et la part de la raison. D'où résulte que l'unité de l'orthodoxie se prête à la variété de conceptions et de théories, comme une même statue s'offre aux dessinateurs sous de multiples aspects. D'ordinaire dans les cours de théologie, lorsqu'on rencontre plusieurs théories au sujet d'un même dogme, on les expose, on les discute, on choisit définitivement un système, et on le défend à outrance contre toutes les objections et jusque dans ses dernières conséquences. Certes il faut louer l'esprit méthodique qui introduit un lien rationnel entre toutes les propositions théologiques, et l'incomparable gloire de la Scolastique est d'avoir mis ainsi la raison au service de la foi. Mais, puisque les dogmes révélés sont incompréhensibles, on doit confesser que, si l'on peut reculer le point mystérieux, on finira toujours par le rencontrer au bout de toutes les explications systématiques.

Le choix exclusif d'un système a d'ailleurs un grave inconvénient. Les mystères divins sont comme le Soleil

projetant des flots de lumière dans toutes les directions, et l'intelligence humaine est impuissante à réunir toute cette splendeur sur le tableau d'une même théorie. L'esprit de Dieu souffle comme il veut; il ne s'est pas engagé à formuler sa doctrine suivant quelqu'une de nos étroites conceptions. Aussi bien, quelque beau que soit un système, il ne peut embrasser la révélation dans toute sa splendeur; il se borne à faire valoir certaines de ses richesses, sans pouvoir tenir égal compte de toutes.

Veut-on connaître du plus auguste de nos mystères tout ce qu'il nous est donné d'atteindre, il est bon de ne pas s'inféoder à un système particulier, mais de puiser dans chacun quelque trait de lumière. Laissons aux écoles les débats contradictoires; car la contradiction provient de l'élément humain qui, en systématisant le dogme, en rend la formule trop étroite. Peu nous importent les difficultés auxquelles la raison se trouvera toujours forcément acculée, lorsqu'elle tentera d'expliquer l'inexplicable. Ce qui doit nous intéresser uniquement, c'est la révélation, et nous la trouverons à l'origine de tous les systèmes.

« Moins comprendre, mieux connaître, » telle est la devise que je propose au lecteur. Voilà pourquoi j'essayerai de passer en revue les formules patristiques et les grandes théories de la Trinité, non pour faire un choix ou une exclusion, moins encore pour tout confondre dans un fade éclectisme, mais pour sucer partout la même moelle dogmatique.

# ÉTUDE I.

## EXPOSITION DU DOGME.

# ÉTUDE I.

## EXPOSITION DU DOGME.

### CHAPITRE I.

#### ÉNONCÉ DU DOGME.

§ 1. — Ce que nous devons croire.

La raison peut démontrer qu'il existe un seul Dieu, infini, immuable, éternel, immense, infiniment parfait, et créateur de toutes choses. La foi rend plus ferme cette doctrine. De plus, la foi révèle un mystère que l'intelligence humaine n'aurait jamais pu soupçonner : le mystère de la très sainte Trinité.

Dieu est un, parfaitement un, parfaitement simple, et il y a en Dieu trois personnes, le Père, le Fils, et le Saint-Esprit. Le Fils procède du Père, et le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Ces trois personnes sont égales en toutes choses, car chacune est Dieu, et elles ne sont qu'un seul et même Dieu.

Voilà ce que tout enfant apprend au catéchisme. Pas plus que l'enfant, le théologien ne comprend ce mystère;

mais sa science a pour but, soit de le défendre contre les insultes de la raison révoltée, soit d'en montrer les beautés à la raison fidèle.

### § 2. — Unité de nature.

En Dieu, Unité de nature, Trinité de personnes. Tout ce qui concerne la nature est numériquement un : substance, essence, divinité, éternité, intelligence, volonté, puissance. Cette unique nature est la même identiquement dans les trois personnes.

On peut bien dire de trois personnes humaines qu'elles possèdent une même nature. Mais ce n'est là qu'une unité d'espèce, une unité abstraite. En réalité, ces trois personnes sont trois êtres différents, trois natures individuelles, trois substances séparées, trois hommes en un mot, le nombre affectant les réalités existantes et l'unité n'étant que dans l'abstraction.

Dans la Divinité, ni genre, ni espèce ; pas même d'unité numérique, en ce sens que la substance divine n'est pas susceptible d'être multipliée. Une seule nature, une seule substance, un seul Dieu.

### § 3. — Trois Personnes.

Et cependant ce Dieu unique est trois Personnes. Or ces trois personnes ne résultent pas de la nature, comme trois branches surgissent d'un même tronc ; car chaque personne est identique à Dieu tout entier. La nature, à son tour, ne résulte pas des trois personnes, comme un triangle se compose de trois lignes ; car, encore une fois, cha-

que personne est Dieu tout entier. La Trinité, considérée comme substance, n'est pas plus que le Père ou que le Fils ou que le Saint-Esprit.

Un seul Dieu. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu. Telle est la formule qui est consacrée par l'Église, et dont on ne doit s'écarter ni à droite ni à gauche. Chaque personne est identique à l'unique et simple nature divine; mais chaque personne se distingue des autres par des relations d'origine, c'est-à-dire par son mode de *procession*.

Voici encore un mot consacré par l'Église. Quelle est sa signification exacte?

### § 4. — Ce qu'on entend par « Procession ».

« Procéder » signifie : marcher en avant. *Procedamus in pace,* procédons en paix, dit le célébrant, pour mettre en marche la cérémonie religieuse qui, pour cette raison, porte le nom de *procession*.

« Procéder de » signifie : marcher en partant d'un point de départ, sortir d'une origine pour aller en avant. Le point de départ est le *principe* du mouvement, et le but en est le *terme*.

C'est le Verbe même de Dieu qui a consacré le mot : « procéder ». — Je procède du Père : *Ego a Patre processi*. Le Saint-Esprit procède du Père, *qui a Patre procedit*. — Recueillant religieusement cette expression tombée de la bouche divine, l'Église s'est fait un devoir de la conserver, de la méditer, d'en déterminer le sens exact, et de la dis-

tinguer des termes dont la signification est voisine (1).

Le mot « procéder » est voisin du mot « provenir »; de même que le mot « principe » est voisin du mot « cause ». Aussi trouve-t-on dans les Docteurs de la primitive Église ces dernières expressions prises l'une pour l'autre. Le Père, disaient-ils, est « cause », αἴτιος : le Fils est « causé », αἰτιατός. Mais, en présence des hérétiques habiles à cacher des confusions de choses sous des confusions de mots, l'Église catholique s'est étudiée à établir dans son langage une plus rigoureuse précision.

Or, si l'on compare les deux expressions « principe » et « cause », on constate que le mot « cause » exprime surtout une activité efficiente, qui s'exerce dans une action, et qui produit un effet essentiellement différent de sa cause. Quant au mot « principe », il ne réveille que l'idée d'une relation entre deux termes, en vertu de laquelle l'un est l'origine et la raison de l'autre. L'idée de principe est donc plus générale que l'idée de cause. On peut bien dire que toute cause est un principe; car la cause est en quelque sorte l'origine active et la raison de son effet. Mais on ne peut pas dire que tout principe est une cause. L'unité est le principe du nombre; il n'en est pas la cause. Dans une science, les axiomes sont des principes et non des causes; car les déductions ne sont pas les effets des axiomes.

Cette même analyse s'applique aux mots : « procéder »

---

(1) D'après Littré, les sens les plus abstraits et les plus relevés du mot « procéder » dérivent du sens théologique. Témoignage remarquable, surtout venant d'un savant incrédule. C'est un exemple de l'affinage de nos langues modernes sous l'influence de la foi.

et « provenir ». Le premier est plus général que le second. Si tout effet procède de sa cause, tout terme ne provient pas de son principe. On ne dit pas que le nombre provient de l'unité ou que la conclusion d'un syllogisme provient des prémisses. Et pourquoi cela? C'est que le concept exprimé par le mot « provenir » contient, du moins dans notre éducation chrétienne, le concept exprimé par le mot « devenir ». Ce qui provient *devient*, c'est-à-dire est fait ce qu'il n'était pas. Provenir est donc le propre d'un effet qui commence d'être par l'action d'une cause efficiente.

Voilà pourquoi l'Église catholique, sachant qu'en Dieu il n'y a rien de produit, rien qui devienne, rien qui commence d'être, a banni toute expression qui ferait imaginer dans la Trinité une causalité, une action, un effet. Elle garde uniquement et consacre les expressions : « principe, procéder, terme », afin que leur généralité même tienne l'esprit élevé au-dessus de toute conception trop humaine, et prévienne toute assimilation aux choses d'ici-bas. C'est la remarque profonde de saint Thomas.

« Les Docteurs latins, dit-il, n'emploient pas le mot « cause » quand il s'agit de la Trinité, mais seulement le mot « principe », parce qu'il est plus général que le premier... Plus un mot est général, plus il convient aux choses divines; parce que plus un mot est spécial, plus il est déterminé à exprimer quelque chose de créé (1). »

En résumé, il n'y a entre les personnes divines que des relations d'origine. Il est interdit au chrétien de dire que

(1) S. Thomas, I, q. 33, a. 1, ad 1$^{um}$.

le Père est cause, que le Fils est produit, que le Saint-Esprit provient. La formule consacrée est la suivante : Le Père est le principe dont procède le Fils; le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par une même et unique procession.

Bref, le mot « procession » signifie la relation d'origine entre un terme divin et son principe. Dans la Trinité *un* seul principe; *deux* processions et par conséquent deux termes; *trois* personnes divines.

## CHAPITRE II.

### NOTION VULGAIRE DE LA « PERSONNE ».

§ 1. — Cette notion précède tout système philosophique.

Le dogme chrétien affirme un seul Dieu en trois Personnes.

Qu'entendre par une personne ?

N'entrons pas encore ici dans les discussions philosophiques sur la définition de la personne. Je sais qu'une des questions les plus épineuses de l'École est la question de la personnalité ; mais je sais aussi qu'un mot peut répondre à une idée claire et facilement comprise de tous, bien qu'il soit très difficile d'en donner une définition exacte et précise. Certes, toujours la notion du libre arbitre a été claire dans l'esprit de tout homme ayant conscience de soi ; et cependant on discute encore sur la définition de la liberté et sur ses rapports avec les facultés de l'âme. Il en est de même de la notion de personne. Avant toute discussion philosophique à cet égard, l'humanité tout entière distinguait entre la nature et la personne, sans s'en douter et sans éclaircir cette distinction.

C'est ce qu'il est facile d'établir par l'analyse des faits de conscience les plus vulgaires.

### § 2. — On la découvre dans la conscience.

1° Chacun dit : Mon bras, mon corps, mon âme. Or ces locutions signifient : le bras à moi, le corps à moi, l'âme à moi. Il y a opposition entre le moi et le membre qui est à moi. Le moi « possède », le membre est « possédé ». De même, lorsque le corps marche ou que l'âme pense, on dit : Je marche, je pense. La conscience rapporte donc au « moi » les opérations de ses membres et de ses facultés. Voilà une première notion simple et vulgaire.

L'École l'exprime par une formule qui semble obscure à l'ignorant, et qui pourtant n'est que la traduction d'un sentiment universel de conscience. *Persona est* PRINCIPIUM QUOD *operatur*, *natura est* PRINCIPIUM QUO *operatur;* la personne est le principe QUI opère, la nature est le principe PAR QUOI l'on opère, comme si la nature n'était qu'un instrument à la disposition de la personne.

2° Mais le possesseur et le possédé, l'agent et son instrument, ne sont pas ici deux choses étrangères l'une à l'autre et séparables, comme l'archer est autre chose que son arc. Mon bras fait partie de moi; mon corps et mon âme me constituent. Otez mon corps et mon âme, du moi il ne reste plus rien du tout; du même coup, possesseur et possession sont annihilés. Il y a donc identité réelle entre le moi et le tout qui est à moi; moi et ma nature nous ne sommes identiquement qu'une même chose. Voilà une seconde notion vulgaire et claire. L'École l'exprime dans la formule suivante : *Persona et natura re identificantur*, *et*

*ratione distinguuntur;* la personne et la nature ne sont qu'une seule réalité, au sujet de laquelle la raison forme deux concepts distincts.

3° Dira-t-on que, s'il en est ainsi, l'opposition entre le moi et sa nature n'est qu'un jeu de l'esprit sans aucune vérité objective? Ce serait aller contre la conscience la plus vulgaire. Cette conscience me dit d'une part, que le moi est toujours identique du berceau à la tombe; d'autre part, que ce qui est à moi change continuellement. Le possesseur demeure, la possession varie. Il y a donc raison vraie de distinguer entre la personne et sa nature. Toujours le vieillard s'est plaint en disant : Je ne suis plus le même qu'autrefois, et toujours cette phrase a eu le sens suivant : Le moi qui reste toujours le même moi, et qui n'est pas une autre réalité que ma propre nature, possède une nature qui s'est modifiée. Et en disant cela, on ne croit pas dire une absurdité.

— Bien plus, qui ne s'est surpris à désirer d'être autre qu'il n'est? On se voudrait plus grand, plus beau, plus intelligent, plus énergique. On se démonte ainsi partie par partie, on change tout en soi, comme une machine dont on renouvelle toutes les pièces. Or ce n'est pas au bénéfice d'un autre que soi qu'on se livre à tout ce travail; on prétend bien que le moi profite de toute cette reconstruction. Travail d'ambitieux, imagination de jaloux, folie parce que le désir en est irréalisable, je le veux bien; mais rêve qui ne contient pas d'éléments notoirement contradictoires.

D'où il faut conclure que la conscience vulgaire, tout en connaissant que la personne et la nature ne sont qu'une identique réalité, connaît qu'il y a une raison

objective de distinguer entre leurs concepts formels. C'est ce que l'École enseigne par la phrase suivante : *Inter personam et naturam intercedit distinctio virtualis;* entre la personne et la nature, il y a une distinction fondée en raison. Le vulgaire ne comprend pas cette formule, mais il comprend de lui-même et sans maître la pensée qu'elle exprime.

4° Enfin le simple bon sens enseigne qu'il n'y a à pouvoir dire : *moi* qu'une substance, vivante, raisonnable, libre. — Une substance : car la substance seule est un être dans le sens strict du mot; — vivante : car les minéraux ne sont que des aggrégats sans principe intérieur d'unité; — raisonnable : car pour s'appartenir vraiment il faut avoir conscience de soi-même. « Nul, remarque Boèce, n'a jamais dit : la personne d'une pierre... Il n'y a personnalité ni dans un bœuf, ni dans un cheval, ni dans une brute quelconque (1) » ; — libre enfin : car c'est dans les opérations libres que le moi exerce formellement sa domination sur sa nature. D'où les adages du droit romain : *Persona est sui juris. Servus non est persona.*

On doit le reconnaître : la distinction entre la nature et la personne est un fait de conscience qui précède toute étude philosophique, tout système, toute définition. Dès que l'on montre au plus vulgaire esprit un être, qui est substance, qui vit, qui raisonne, qui veut, qui agit librement, qui opère, qui commande, et surtout qui se possède soi-même; à l'instant même, le bon sens applique à cet être un concept qu'il ne saura pas nom-

(1) Boèce, *De persona et duabus naturis*, c. II.

mer, mais que le philosophe appelle le concept de la personnalité.

### § 3. — Elle est d'un ordre à part.

Ici se présente pour la première fois une considération sur laquelle nous aurons beaucoup à insister. Le concept formel de personnalité, tout en étant parfaitement clair et défini, n'apprend rien sur la nature de la personne. J'entends qu'un être vit, raisonne, veut, est libre. C'est une personne, à n'en pas douter; mais quelle est sa nature? Est-ce un Dieu, un ange, un homme? Je n'en sais absolument rien encore, et je ne puis l'apprendre que si l'on me fait connaître les propriétés et les opérations de sa nature.

Retenons cette remarque pour comprendre l'argumentation des Pères; car les hérésies sur la Trinité proviennent d'une confusion entre les deux concepts formels de la nature et de la personne.

### § 4. — Elle a suffi pour réfuter les hérésies.

Le dogme mystérieux de la Sainte Trinité surpasse notre intelligence, parce que nous constatons toujours, parmi les choses créées, qu'à l'unité de nature correspond l'unité de personne. Aussi la raison, assez orgueilleuse pour vouloir réduire l'Être Infini aux proportions de l'être fini, en vint : — ou bien à n'admettre dans le Dieu unique qu'une seule et même personne jouant trois rôles différents; c'est l'hérésie de Sabellius; — ou bien à prétendre qu'il y a trois Dieux unis dans l'u-

nité abstraite d'une même nature spécifique; c'est l'hérésie du trithéisme; — ou bien enfin à nier la divinité des deux personnes qui procèdent de la première; c'est l'hérésie d'Arius.

Le trithéisme était facile à réfuter, soit par les textes les plus décisifs de l'Écriture, soit par les démonstrations si simples et si rationnelles de l'unité de Dieu.

Pour confondre le sabellianisme, les docteurs firent appel à la notion vulgaire de la personne.

Le Fils parle, agit, commande. Il a créé le monde, il s'est incarné, il a vécu en Judée, il est mort et ressuscité. C'est donc une personne. D'ailleurs il est engendré par son Père, il est envoyé par son Père, il cherche non sa gloire mais celle de son Père. C'est donc une personne numériquement distincte de celle qui est le Père. — Pour le Saint-Esprit, l'argumentation est la même. Il est vivant, il agit librement; c'est donc une personne. D'ailleurs il procède du Père, il est envoyé par le Père et par le Fils; c'est donc une personne numériquement distincte des deux premières personnes.

On le voit : contre le sabellianisme, les docteurs s'appuyèrent sur le concept formel de la personnalité. Contre les ariens, ces mêmes docteurs eurent recours à l'identité réelle de la personne et de sa nature, pour conclure de celle-là à celle-ci.

Un fils est de même nature que son père; le Fils est déclaré créateur, éternel, tout-puissant; donc le Fils est Dieu. — Le Saint-Esprit sanctifie, déifie; donc il est Dieu. — Dans la formule du baptême, le Fils et le Saint-Esprit concourent avec le Père à l'œuvre divine par excellence, savoir la justification; donc chacune des trois

personnes est Dieu. Or il ne peut exister qu'une seule substance divine, qu'un seul Dieu. Donc, concluent les Pères, il faut admettre le dogme d'un seul Dieu en trois Personnes, malgré l'incompréhensibilité de ce mystère.

### § 3. — Personne divine et personne humaine.

Chacun de nous s'atteint soi-même immédiatement par le sens intime, et ne connaît les autres êtres que par les idées qu'il s'en forme. Ces idées, verbes de notre intelligence qui les engendre, sont par là même conformées suivant notre nature, et nous représentent les objets extérieurs sous un aspect qui les assimile à nous-mêmes. Notre manière de concevoir humanise toute chose. De là vient, disent les philosophes, que dans notre pensée nous relevons les natures inférieures et nous rabaissons les natures supérieures à la nôtre.

C'est surtout lorsqu'il s'agit de Dieu, qu'il faut tenir compte de cette forme que notre moule intellectuel imprime à la vérité. Nous connaissons Dieu comme un être possédant toutes les perfections. Mais, si nous abandonnons notre pensée à elle-même, elle tend à concevoir Dieu à la façon d'un homme parfait; et le labeur du philosophe est de distinguer, dans notre concept de la divinité, entre la réalité objective et les formalités subjectives. — Dieu pense; c'est la réalité. Mais nous concevons Dieu pensant comme nous, et c'est une conception inexacte. Car, tandis que notre pensée s'efforce d'entrer dans la vérité qui précède et domine notre intelligence, Dieu, par ce qu'il pense, engendre la vérité. — Dieu veut; c'est encore la réalité. Mais nous concevons Dieu vou-

lant comme nous, et c'est encore inexact. Tandis que notre volonté aspire le bien pour s'en remplir, la volonté divine respire le bien qui procède de sa plénitude.

Il était utile de faire ces remarques, avant de comparer à la personne humaine la personne divine ; car nous concevons celle-ci comme nous concevons celle-là. Il est bien vrai que nous en avons le droit ; puisque d'une part, la foi nous oblige à professer le dogme d'un Dieu en trois personnes, et que d'autre part nous ne pouvons accomplir ce devoir sans nous conformer aux lois de notre intelligence. Cependant il importe de distinguer, dans notre concept, entre la « vérité » qu'il renferme et la « formalité » défectueuse qu'il donne à cette vérité. Purifions donc notre concept de la personnalité divine, et séparons l'or de ses scories.

### § 6. — Ressemblances.

Dieu a voulu que la personne humaine soit assez noble, pour qu'en partant de notre propre conscience, nous puissions nous faire, par voie d'analogie, quelque idée vraie d'une personne divine. Ainsi, en Dieu chaque personne dit : Moi. — *Ego sum.* Chaque personne possède l'unique substance divine et dit de cette substance même : mon intelligence, ma sagesse, ma puissance. A chaque personne doivent être rapportées les actions, la gloire, la domination de la Divinité. C'est précisément par ces caractères personnels affirmés, tantôt du Père, tantôt du Fils, tantôt du Saint-Esprit, que l'Écriture nous révèle le mystère de la Trinité. — Comme pour nous encore, la personne divine est une seule

et même chose avec sa nature. Il y a identité réelle entre chaque personne et la nature divine tout entière. — Comme pour nous enfin, il y a opposition entre les personnes. Le Père n'est pas le Fils, ni le Saint-Esprit; de même que Pierre n'est ni Paul, ni Jean, ni autre personne.

Tels sont les caractères que l'on retrouve, soit dans la personnalité divine, soit dans la personnalité humaine, et ces caractères nous permettent de connaître quelque chose des personnes infinies, par analogie aux personnes finies constituées à leur image.

### § 7. — Dissemblances.

Mais gardons-nous de pousser trop loin cette assimilation, de peur qu'elle n'égare notre pensée. Après avoir constaté les ressemblances, voyons les dissemblances. Saint Damascène nous signale la principale : « Les hypostases créées, dit-il, sont isolées et non les unes dans les autres... En la sainte Trinité, tout le contraire... les hypostases sont les unes dans les autres, ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσίν » (1). Sans entrer encore dans l'étude de cette métaphysique, éclairons-nous à sa lumière.

La personne humaine est inclinée à tout rapporter à soi, et à se rapporter soi-même à soi-même. Je ne décide pas si c'est là une nécessité constitutive ou une défectuosité vicieuse. Mais il reste que bien des vices résultent de cette tendance : orgueil, ambition, jalousie, avarice; toutes passions se résumant en un seul mot :

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII.— M. col. 828 et 829.

*égoïsme*. Par état, le moi est possesseur, je l'accorde; mais, par abus, il devient accapareur; facilement il repousse et exclut le non-moi. Encore un coup, la personne humaine tend à rapporter à soi et sa propre nature et tout le reste.

Hé bien! de la personne divine concevez tout le contraire. Les théologiens en donnent une définition qui semble un paradoxe. Chaque personne divine, disent-ils, est une *relation subsistante*. Expression étrange, puisque, d'après les idées communes, rien n'est moins substance qu'une relation. Mais cette définition a pour but de nous enseigner que, de même que dans une relation chaque terme se rapporte à son corrélatif, de même chaque personne divine, bien que subsistant dans l'identité de la substance infinie, se rapporte tout entière à une autre personne.

Qui dit : « père », dit : « père d'un fils ». — Qui dit : « fils, » dit : « fils d'un père ». Être père, c'est avoir un fils; être fils, c'est avoir un père. Je sais que parmi les hommes la paternité est quelque chose de surajouté, car l'homme est constitué personne humaine, avant qu'il ne soit père. Mais en Dieu toute la personnalité du Père consiste dans la paternité. Tout entier il est père, et par conséquent sa personne tout entière se rapporte à son Fils. A son tour, le Fils n'est pas autre chose que fils au point de vue personnel, et par conséquent sa personne tout entière se rapporte à son Père.

Oh! que sont bien choisis ces noms de Père et de Fils! Ou plutôt que Dieu a été bon et sage, en créant la paternité humaine pour nous permettre de concevoir quelque chose de la Paternité divine! Voyez comme un bon père

se penche vers son fils pour se déverser en lui, et comme un bon fils se tourne vers son père pour se rapporter à lui. La gloire du père est son fils, l'honneur du fils est son père.

O mon âme! abandonne-toi à ces nobles pensées. Oublie les égoïsmes humains pour contempler les égoïsmes divins. Conçois, si tu le peux, un père qui ne soit que père, un fils qui ne soit que fils. Tout l'égoïsme de ce père consiste à donner à son fils toute la substance de ses richesses : *Pater diligit Filium et omnia dedit in manu ejus* (1). Tout l'égoïsme du fils est de se rapporter à son père, soi-même et tout le reste, afin que soi-même et tout le reste accomplisse la volonté du père ; *non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (2). Encore une fois, le propre d'un tel père est de tout donner à son fils; le propre d'un tel fils est de tout rendre à son père; *et mea omnia tua sunt et tua mea sunt* (3).

Telle est la manière dont nous devons concevoir une personne divine. Que cette lumière du cœur nous éclaire et nous échauffe, dans la discussion où nous allons reprendre la question d'une façon plus philosophique.

---

(1) Jean, III, 35.
(2) Jean, V, 30.
(3) Jean, XVII, 10.

## CHAPITRE III.

### DES RELATIONS DIVINES.

#### § 1. — De la relation en général.

Aristote distingue les choses absolues et les choses relatives, en disant que ces dernières sont *ad aliquid*, πρός τι, c'est-à-dire se rapportent à autres qu'elles-mêmes. L'être relatif ne se referme pas sur soi. Il ne peut exister ni même être conçu sans son corrélatif. La relation est donc le rapport entre deux termes qu'elle unit et oppose à la fois. Dans la relation de grandeur, dit Aristote, le double et la moitié s'opposent, mais en même temps s'appellent; car le double est le double de ce qui est sa moitié. De même dans la relation d'action, le patient et l'agent s'appellent, car pâtir c'est subir un agent; mais en même temps ils s'opposent, car l'agent agit sur autrui. Dans la relation d'origine, la rivière appelle la source, puisque toute rivière sort d'une source; mais bien que ce soit toujours la même eau, la rivière s'oppose à la source, car celle-ci est l'eau *sortante* et celle-là l'eau *sortie*. Il en est ainsi de toutes les relations possibles. Toujours on y rencontre deux termes qui s'appel-

lent et s'opposent. C'est l'essence même d'une relation.

On distingue les relations réelles et les relations de raison. Les premières existent indépendamment de toute opération de l'intelligence; l'intelligence les reconnaît dans les choses, et ne les y met pas. Ainsi en est-il des relations que la science constate entre les diverses réalités de ce monde. Quant aux relations de raison, elles ne sont que les rapports entre les divers concepts d'une même réalité.

### § 2. — En Dieu, il y a des relations réelles.

La foi nous enseigne que, dans la divinité, il y a Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit. Or tout père est père d'un fils; tout fils est fils d'un père. Les propriétés de père et de fils ne se referment pas sur elles-mêmes, comme les caractères essentiels ou les perfections naturelles. La paternité et la filiation sont des relations. De même, sans entrer dans l'étude délicate du Saint-Esprit, nous pouvons déjà reconnaître qu'il est, lui aussi, le terme d'une relation : car il est l'Esprit du Père et du Fils. La propriété d'être l'esprit de quelqu'un ne se referme pas sur elle-même, mais elle appelle ce quelqu'un et en même temps s'y oppose.

Donc en Dieu il y a des relations réelles.

### § 3. — Ce sont uniquement des relations d'origine.

Être fils, c'est tenir de son père sa nature et, pour ainsi dire, sortir de lui. Dans le langage dogmatique, le Fils *procède* du Père. Le Père est l'origine de cette pro-

cession, le Fils en est le terme. Il y a donc entre eux deux une relation de principe à terme, une relation d'origine. — Il en est de même touchant le Saint-Esprit, suivant cette parole du Sauveur : *Spiritum veritatis qui a Patre procedit* (1), et suivant ce passage du Credo catholique : *qui a Patre Filioque procedit.*

On rencontre dans les choses créées d'autres relations : relations de grandeur, ou d'action, ou de situation; relations entre les parties et le tout. Mais toutes ces sortes de relations supposent dans les deux termes une diversité de nature ou de substance. Le plus grand diffère en substance du moins grand; la nature de l'agent diffère de celle du patient. Or Dieu est le sanctuaire de l'unité la plus absolue, de l'identité la plus parfaite. Donc il ne peut y avoir en Dieu aucun fondement pour des relations qui impliqueraient une diversité naturelle dans leurs deux termes.

Seules, les relations d'origine ne supposent point une telle diversité. Donc en Dieu infiniment simple, il ne peut exister que des relations d'origine.

### § 4. — Leur compatibilité avec l'unité de nature.

Nous touchons ici à un point délicat, sur lequel il convient de nous arrêter quelque temps. Le mystère de la Trinité consiste dans une pluralité de relations au sein de l'unité la plus absolue. La raison est tentée de crier au paradoxe. Il faut donc montrer à cette raison téméraire que c'est elle-même qui introduit la contradiction,

(1) Jean, xv, 26.

parce qu'elle confond des notions irréductibles l'une à l'autre, et qu'elle conclut d'une différence *relative* à une diversité *absolue*. Mettons en évidence ce paralogisme.

De deux hommes on me dit qu'ils sont père et fils.

Par là j'apprends qu'il y a entre ces deux êtres des relations d'origine; mais je n'apprends rien sur la nature et les qualités de l'un ou de l'autre. Ce père et ce fils sont-ils de race blanche ou de race noire? sont-ils grands ou petits? intelligents ou bornés, vigoureux ou faibles, doux ou irascibles? Les titres de père et de fils ne m'instruisent en rien sur ces questions qui concernent la nature. Donc les notions de paternité et de filiation sont d'un ordre irréductible à l'ordre des essences et des natures. Cette opposition d'origine n'implique aucune opposition de nature; on n'a aucun droit de passer d'une distinction de termes corrélatifs à une distinction de substance ou de nature.

Affirmons davantage. Bien que ces noms relatifs ne me fassent point connaître la nature et les qualités du père et du fils, cependant ils me disent que tous les deux sont de même nature, quelle qu'elle soit. Et si j'apprends que le père est parfaitement père et le fils parfaitement fils, j'apprends par cela seul que le fils est la vivante image de son père, qu'il l'imite, l'égale, le reproduit jusqu'à l'identité si c'est possible. Tous les deux blancs ou noirs; tous les deux même taille, mêmes traits; tous les deux même intelligence, même vigueur, même caractère. D'où je dois conclure que, si un père est de nature divine, son fils est de même nature divine; que si un Père est Dieu, son Fils est également Dieu.

C'est ainsi qu'ont raisonné les Docteurs de l'Église.

La troisième personne divine doit être l'objet de considérations semblables. Celle que je propose semblera au premier abord n'être qu'une subtilité, ou même qu'un pur jeu de mots. Plus tard j'en montrerai la légitimité; qu'on la prenne ici simplement comme un exemple. On me dit qu'un même esprit de famille unit intimement un père et un fils; que l'esprit du père est l'esprit du fils; qu'à vrai dire, ils n'ont tous les deux qu'un seul et même esprit. J'en conclus que ce père et ce fils s'entendent parfaitement. Ils pensent de même, ils veulent de même, ils agissent de même. But, moyens, entreprises, manières de faire, tout est identique. Aussi, recevoir du père, c'est recevoir du fils; aller au fils, c'est aller au père; avoir affaire à l'un, c'est avoir affaire à l'autre (1).

Mais une telle connaissance ne m'apprend pas quel est cet esprit du père et du fils. Est-ce un esprit de lucre ou de libéralité? d'économie ou de dépense? de chicane ou de conciliation? Je n'en sais encore rien; je ne suis aucunement instruit sur la « nature » de cet esprit. La pure notion d'esprit de famille ne me donne encore aucune ouverture sur les qualités des membres de la famille; sauf cette assurance que dans tous deux elles sont exactement les mêmes.

Cependant, si l'on ajoute que le père ou que le fils est

---

(1) Quis est enim spiritus ille qui de corde humano, in aliis levius in aliis vehementius spirat, in his tepidius in illis ardentius spirat, nisi intimus animi affectus et æstuantis amoris impulsus? Hinc est quod illi quidem dicuntur unum spiritum habere, uno spiritu incedere, quibus inest unum concilium, idem propositum; qui idem amant, idem affectant, et pari voto desiderant.

(Ricard. a S. Victor., *De Trinitate*, lib. VI, cap. x.)

bon et libéral, c'est-à-dire, si l'on me dévoile la nature du père ou du fils, du même coup je connais que l'esprit de cette famille est un esprit de bonté et de libéralité. Et réciproquement, si l'on m'annonce que cet esprit est doux et fort, j'en conclus que douceur et force sont les qualités du père et du fils. Enfin, si j'apprends que cet esprit est l'esprit d'un Père Dieu et d'un Fils Dieu, je connais par là que cet esprit est Dieu; et réciproquement, si j'apprends que cet esprit est Dieu, j'en conclus que c'est l'Esprit propre du Père et du Fils.

C'est encore ainsi qu'ont raisonné les Docteurs de l'Église.

Les explications précédentes doivent nous faire comprendre que de pures relations d'origine, tout en opposant mutuellement leurs termes, n'établissent par elles-mêmes aucune opposition, aucune distinction entre les natures ou les qualités de ces termes. Le concept de relations d'origine et le concept de nature sont deux concepts irréductibles. On ne peut passer de l'un à l'autre, on ne peut juger directement de l'un par l'autre. Une fois que l'on aura bien compris cette irréductibilité, on ne sera plus tenté de voir une subordination de nature dans la hiérarchie des personnes, et l'on concevra que le nombre puisse affecter les relations sans affecter la substance divine.

### § 5. — Texte de saint Grégoire de Nazianze.

Mon but, dans cet ouvrage, est d'expliquer la doctrine des saints Pères. Je tiens donc à montrer que j'ai puisé dans la patristique la considération précédente. Voici d'abord comment raisonne le Docteur de Nazianze.

Les ariens proposaient ce dilemme : « Père » est un nom de substance ou un nom d'opération. Dans le premier cas, le Fils qui n'est pas le Père n'a pas même substance que lui. Dans le second cas, terme d'une opération, il est une créature. — Votre dilemme serait embarrassant, répond saint Grégoire, s'il n'y avait pas un troisième membre à la disjonctive.

« Apprenez donc, grands sages, que le mot *père* n'est ni un nom de substance ni un nom d'opération, *mais un nom d'état et de relation entre celui qui est le père et celui qui est le fils*, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατὴρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα. Et comme parmi nous ces expressions dénotent même sang et même famille, τὸ γνήσιον καὶ οἰκεῖον, de même en Dieu elles déclarent la communauté de nature entre celui qui engendre et celui qui est engendré (1). »

Saint Grégoire raisonne de la même manière, quand il s'agit du Saint-Esprit.

Si le Saint-Esprit est Dieu, disaient les eunomiens, et s'il procède du Père, « que lui manque-t-il pour qu'il soit Fils? Car s'il ne lui manque rien, il est Fils. »

— « Nous ne disons pas, répond notre Docteur, qu'il lui manque quelque chose, car rien ne manque à Dieu. Mais la diversité d'expansion (2), pour ainsi parler, ou de relation réciproque, fait la différence de ces personnes et celle de leurs noms.

« Au Fils, non plus, il ne manque rien pour être Père; car la propriété de Fils n'est pas un manque, et cependant il n'est pas Père. De même, il ne manque rien au Père pour être Fils, et cependant le Père n'est pas Fils. Dans ces

(1) S. Grég. de Nazianz., orat. XXIX, § 16.

(2) τῆς ἐκφάνσεως, c'est-à-dire, de manifestation par procession.

choses, il ne s'agit ni de manque ni de diminution de nature. N'être pas engendré, être engendré, procéder, caractérisent le Père, le Fils et celui qu'on appelle le Saint-Esprit, de manière à sauvegarder la distinction des trois hypostases dans l'unique nature et majesté de la Divinité. Car le Fils n'est pas le Père; puisqu'il n'y a qu'un seul Père, mais il est ce qu'est le Père. Le Saint-Esprit, bien qu'il procède de Dieu, n'est pas le Fils, puisqu'il n'y a qu'un Fils unique, mais il est ce qu'est le Fils. Un sont les Trois en divinité, et le Un est Trois en personnalités, ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν.

Ainsi nous évitons l'unité de Sabellius et la triplicité de l'odieuse hérésie actuelle (1). »

### § 6. — Texte de Saint Grégoire de Nysse.

Dans son célèbre traité : *Quod non sint tres dii*, le Docteur de Nysse reprend la même question d'une façon plus dialectique et plus générale, conformément à son génie philosophique.

Après avoir démontré l'unité de la nature divine par des considérations assez semblables à celles de saint Anselme, saint Grégoire termine ainsi :

« On prétendra peut-être, qu'à force de défendre l'unité de la nature, nous aboutissons à un mélange et à une confusion des personnes. Ce serait une calomnie; car en attestant l'identité de nature, nous ne nions pas qu'il y ait une différence entre principe et *principié*, κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατόν. C'est dans cette seule différence que nous plaçons la distinction entre le Père et le Fils, la foi nous apprenant à croire que l'un est « principe » et l'autre est « du principe »... Par ces mots : « principe » et « du principe », nous ne signifions aucunement une nature, puisque ces mots ne contiennent rien qui

(1) C'est-à-dire, de l'arianisme. Id., orat. XXXI, § 9.

désigne la nature ; mais nous enseignons la différence des *états d'être*, τὸ πῶς εἶναι. En disant : celui-ci est *principié*, αἰτιατὸν, et celui-là est sans principe, ἄνευ αἰτίας, nous ne séparons pas leurs natures par quelque raison quidditative ; mais nous exprimons seulement que le Fils n'est point par innascibilité, et que le Père n'est point par génération. Il nous faut d'abord croire ce qu'ils sont comme êtres, puis chercher à quel état ils sont ce que nous les croyons être.

« Qu'on le comprenne, en effet. Pour une même chose, autre est le concept de « ce qu'elle est », autre le concept du « comment elle est », ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστι, καὶ ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστι λόγος. Dire de quelque chose qu'elle n'est pas engendrée, c'est exprimer comment elle est, ce n'est pas indiquer ce qu'elle est. Supposons que d'un certain arbre on demande s'il a été semé ou planté, ou s'il a surgi spontanément, et qu'on réponde ou que cet arbre a été planté ou qu'il n'a pas été planté ; est-ce que cette réponse désigne la nature de l'arbre ? Évidemment non ; mais en exprimant comment il est, πῶς ἐστιν, on laisse parfaitement inconnu et inexpliqué ce qui concerne sa nature. Hé bien ! c'est ainsi qu'en apprenant qu'une chose est inengendrée, nous apprenons comment elle est et comment il faut la concevoir ; mais ce mot ne nous dit pas ce qu'elle est. Donc, lorsque dans la sainte Trinité nous affirmons cette distinction entre le principe et le principié, on ne peut nous accuser de confondre les notions des personnes dans l'identité de la nature.

« En résumé, d'une part, la raison de principe discerne les personnes de la sainte Trinité, par la distinction exigée entre « être principe » et « être du principe » ; d'autre part, la nature divine est, suivant toute considération, indivisible et identique à elle-même. Voilà pourquoi l'on doit affirmer d'une manière absolue qu'il n'y a qu'une seule divinité, qu'un Dieu unique, et prendre au singulier tous les noms divins (1). »

---

(1) S. Grég. de Nysse, *Quod non sint tres dii*, in fine. — M. XLV, col. 133.

Plus on méditera ce philosophique enseignement, plus on profitera dans l'étude du mystère de la Trinité. Car toute la difficulté consiste à distinguer les concepts de substance et de relations, et à comprendre que celles-ci ne sont pas fondées sur des modifications ou des qualités inhérentes à la substance, mais ont uniquement trait à des questions d'origine, c'est-à-dire à des *processions*.

## CHAPITRE IV.

### DE LA PERSONNALITÉ EN DIEU.

#### § 1. — Définition de la personne par Boèce.

On sait que dans le haut moyen âge, les œuvres de Boèce étaient classiques, c'est-à-dire, étaient les livres expliqués et commentés dans les écoles. C'est à ce grand homme que la Scolastique a emprunté la célèbre définition de la personne : *Persona est naturæ rationalis individua substantia* (1). Cette définition répond bien au concept vulgaire d'une personne humaine, tel que je l'ai expliqué plus haut. Le mot *substantia* indique l'identité réelle entre la personne et sa propre substance. Le mot *individua* sépare chaque personne de toute autre. Aussi bien, malgré certaines réclamations de Richard de Saint-Victor, la définition précédente s'est maintenue dans l'École.

#### § 2. — Ce qu'il faut entendre par « personne divine ».

Pour expliquer en quoi consiste une personnalité divine, saint Thomas part donc de la définition de Boèce,

(1) Boet., *De duabus naturis*, c. III.

et, confiant dans sa puissante logique, il se fraie une voie audacieuse. Parcourons-la à sa suite (1).

Le premier caractère de la personne est d'être un individu, et l'individu, par définition, est ce qui est indistinct en soi et distinct des autres. Or, dans les choses divines, il n'y a pas d'autres distinctions que les relations d'origine. Donc on ne doit chercher l'individualité personnelle que dans ces relations, et le formel d'une personne divine est d'être constituée par une relation d'origine. D'où, première conclusion : la personne divine est une relation réelle. Telle est la caractéristique de la personnalité en Dieu. La personne en Dieu se rapporte à une autre; elle en appelle une autre, en même temps qu'elle s'en distingue.

Mais il faut poursuivre. Il n'en est pas des relations divines comme des relations humaines. Celles-ci ne sont que des accidents inhérents au sujet, et supportés par une substance qui peut subsister indépendamment. On peut subsister homme sans être père. En Dieu, infiniment simple, aucune distinction réelle entre substance et mode d'être. La divinité est Dieu subsistant; la relation est la substance même, la paternité est le Père subsistant. D'où conclusion finale : en Dieu le mot « personne » signifie une relation, en tant que subsistante, *persona divina significat relationem ut subsistentem.*

Tel est la marche du Docteur Angélique enfonçant tout droit son argumentation jusque dans les ténèbres du mystère. En Dieu, les seules réalités, distinctes les unes des autres, sont des relations d'origine, et chacune de

(1) S. Thomas, I, q. 29, a. 4.

ces relations subsiste en vertu de son identité avec l'essence divine.

La personne divine est une relation subsistante; ces deux derniers mots ne peuvent être séparés, car ils s'expliquent l'un par l'autre (1). Le mot « subsistant » nous apprend que chaque personne est la substance même de Dieu, et que, par conséquent, chaque personne est substantiellement Dieu tout entier, avec tous ses attributs essentiels, toutes ses perfections. — Le mot « relation » nous apprend en quel *état d'être* subsiste Dieu dans chaque personne. Dans la première c'est Dieu à l'état de Père, dans la seconde c'est Dieu à l'état de Fils, dans la troisième c'est Dieu à l'état de Saint-Esprit. — Enfin la réunion de ces deux mots « relation subsistante » exprime jusqu'à quel point, dans chaque personne, le relatif pénètre l'absolu. Si Dieu le Père n'était point père, il ne subsisterait point Dieu.

Pour mieux nous rendre compte de cette doctrine, écoutons les Docteurs de l'Église. Leur langage est moins concis que celui de la Scolastique, mais il est souvent plus fécond et, comme on dit aujourd'hui, plus suggestif.

### § 3. — Premier texte de saint Augustin.

Voici d'abord comment le docteur d'Hippone explique le caractère relatif de la personne divine.

« Nous avons dit ailleurs que, dans la Trinité, les seules choses qui distinguent sont les propriétés relatives, comme

(1) Nomen persona significat relationem in recto et essentiam in obliquo, non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. (S. Thomas, I, q. 29, a. 4.)

Père, Fils, et Saint-Esprit ou Don de l'un et de l'autre. Car le Père n'est pas la Trinité, ni le Fils la Trinité, ni le Don la Trinité. Au contraire, tout ce qui est absolu, *quod ad se dicitur*, n'est pas dit au pluriel, mais au singulier comme la Trinité elle-même. Ainsi le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu ; ainsi le Père est bon, le Fils est bon, le Saint-Esprit est bon ; ainsi encore le Père est tout-puissant, le Fils tout-puissant, le Saint-Esprit tout-puissant. Et cependant ce ne sont pas trois dieux, trois bons, trois tout-puissants ; mais un seul Dieu, un seul bon, un seul tout-puissant, qui est la Trinité même. De même en est-il pour tout ce qui se dit d'une manière absolue et non relativement de l'un à l'autre, *et quidquid aliud non ad invicem relative, sed ad se singuli dicuntur*. En effet, les choses absolues concernent l'essence. Or, dans cette essence, « être » est identique à « être grand », à « être sage », en un mot, à tout ce qui se dit d'une manière absolue de chaque personne ou de la Trinité elle-même. Aussi, lorsqu'on dit trois personnes ou trois subsistences (1), ce n'est point pour signifier quelque différence d'essence, mais pour pouvoir répondre par un seul mot à la question : Que sont ces trois, *quid tres, vel quid tria?* Dans la Trinité l'égalité est telle que, non seulement le Père n'est pas plus grand que le Fils en ce qui concerne la divinité, mais que le Père et le Fils pris ensemble ne sont pas quelque chose de plus grand que le Saint-Esprit, et que chaque personne prise seule n'est pas moindre que la Trinité elle-même. Toutes ces vérités ont déjà été dites ; mais à les répéter souvent et sous plusieurs formes, elles deviennent plus claires en devenant plus familières (2) ».

---

(1) ... Tres personas vel tres substantias... Le mot *substantia* est pris dans le sens du mot *subsistentia* qui n'avait pas encore été créé dans le langage latin. Voilà aussi pourquoi j'écris *subsistence*, le mot français *subsistance* présentant une signification tout autre.

(2) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VIII, proœmium.

### § 4. — Deuxième texte de saint Augustin.

Nous venons d'entendre comment en Dieu les noms personnels sont des noms relatifs. Entendons maintenant comment chaque personne est véritablement subsistante.

« En Dieu, dit saint Augustin, « être » et « être personne » ne sont pas deux choses, mais une identique réalité. Car si, « être » étant un mot absolu, « personne » n'était qu'un mot relatif, *si esse ad se dicitur, persona vero relative*, nous pourrions dire que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes, de la façon que nous disons trois amis, trois proches, trois voisins, termes tout relatifs et réciproques dont aucun ne se dit de soi-même. Chacun de ces trois hommes est l'ami des deux autres, ou son proche ou son voisin, expressions dont la signification est purement relative. Quoi donc ? Ne répugne-t-il pas de dire que le Père est la personne du Fils, ou le Fils la personne du Père et du Saint-Esprit, ou le Saint-Esprit la personne du Père et du Fils? Jamais le mot « personne » n'est ainsi employé, et lorsque, parlant de la Trinité, nous disons la personne du Père, nous ne disons pas autre chose que la substance du Père. Par conséquent, de même que la substance du Père est le Père lui-même, non en tant qu'il est Père, mais en tant qu'il est ; ainsi la personne du Père n'est pas autre chose que le Père lui-même. Sa personne se dit de lui, non du Fils ou du Saint-Esprit, *ad se quippe dicitur persona non ad Filium*, aussi bien qu'il est dit de soi Dieu, grand, bon, juste et autre chose semblable. Et comme en lui « être » c'est être grand et bon, ainsi en lui « être » c'est « être personne (1). »

Ce passage a embarrassé les théologiens; car saint Augustin semble ici faire consister la personnalité divine

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VII, cap. VI.

dans quelque chose d'absolu, ce qui entraînerait à dire qu'il n'y a en Dieu qu'une seule personne, puisque tout ce qui est absolu en Dieu est numériquement un (1).

Mais son but est simplement ici d'éviter que l'on ne considère les relations divines à la manière des relations humaines, et qu'on ne se figure les trois adorables personnalités comme trois fleurs tirant leur substance d'un même sol qui les soutient, ou comme trois flammes qui se jouent vaguement au-dessus d'un même foyer incandescent. Il veut que l'on sache bien que chaque personne subsiste véritablement, autant que substance quelconque, autant que Dieu subsiste. Subsister, dit-il un peu plus haut, vient de substance. Or il est absurde de dire qu'une substance est relative; car toute chose subsiste absolument, *absurdum est ut substantia relative dicatur; omnis enim res ad seipsam subsistit; quanto magis Deus?* On ne doit donc pas dire que Dieu subsiste relativement; car une substance relative n'est plus une substance, *ita jam substantia non erit substantia, quia relativum erit* (2).

### § 5. — Belle formule de saint Grégoire de Nazianze.

Cette considération de saint Augustin est rigoureusement exacte. Va-t-elle affaiblir ce que nous avons dit sur le caractère relatif des personnes divines? Faudra-t-il renoncer à la définition si laborieusement établie : « la personne divine est une relation subsistante » ? — Non pas.

---

(1) On peut voir la discussion de ce passage dans Petau, avec les solutions des divers théologiens. — *De Trinitate*, lib. IV, cap. XI.

(2) *Ibid.*, cap. IV.

Celui qu'on a appelé à juste titre le théologien de la Trinité, saint Grégoire de Nazianze, nous fournit une belle formule, qui réunit dans chaque personne divine ce double caractère d'être *ad alterum* comme le révèle son nom propre, et d'être *ad se* comme l'exige sa subsistence propre.

Dans le célèbre discours où il prouve et affirme la divinité du Saint-Esprit, il se pose cette objection des ariens et des eunomiens : « Si Dieu et Dieu et Dieu, comment n'y a-t-il pas trois Dieux? » Après un argument *ad hominem*, il dit :

« Pour nous, un seul Dieu, parce qu'une seule divinité, et *que ce qui procède de l'Un se rapporte à l'Un* (1), bien que Trois soient objets de la foi. Car, parmi ces Trois, celui-ci n'est pas plus Dieu et celui-là n'est pas moins Dieu; celui-ci n'est pas d'abord et celui-là n'est pas ensuite. Ni volonté séparée, ni puissance distincte, ni rien qui rappelle la division, mais, pour le dire en un mot, en trois partageants la divinité non partagée (2). »

Et plus loin :

« Chacune des personnes ne se rapporte pas moins aux autres qu'à soi-même, en vertu de l'identité de substance et de puissance, τὸ ἓν ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτὸ, τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. Telle est, autant que nous pouvons le comprendre, la raison de réduction à l'unité (3). »

Le saint Docteur ne s'abuse pas. Il a rencontré la vé-

(1) C'est-à-dire au Père. Voici bien affirmé le caractère relatif de la personne.

(2) S. Grég. de Nazianz., orat. XXXI, § 14.

(3) *Ibid.*, § 16.

ritable formule, et saint Damascène l'a faite sienne. Les personnes, dit ce dernier, sont uniquement distinguées par leur origine ; elles ne s'opposent que par la relation de principe à terme. « Car chacune d'elles se rapporte à l'autre non moins qu'à soi-même, ἓν γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ ἕτερον οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαύτον (3). »

Chaque personne se regarde soi-même, *persona est ad se ;* car elle subsiste en soi-même et elle est identique à la substance de Dieu. En même temps, elle regarde une autre, *persona est ad alterum*, car elle subsiste ou à l'état de principe ou à l'état de terme. Elle se regarde et regarde les autres, en vertu même de son identité avec l'unique substance divine ; car Dieu ne peut être engendrant sans que Dieu ne soit engendré.

Par là nous pouvons compléter notre concept des « Moi » divins. Chaque personne est relative, chaque Moi appelle un Toi ; mais sans cesser d'être un Moi. — « Moi Père » appelle « Toi Fils », *Ego hodie genui Te.* Le Père communique au Fils sa nature tout entière, mais il ne la perd pas pour cela. Son Moi se donne tout entier, mais il ne s'épuise pas, et il reste le Moi subsistant en soi-même. — « Moi Fils » appelle « Toi Père », *Ego in Patre et Pater in me est.* Le Fils tient toute sa substance du Père, mais il ne la possède pas moins personnellement. Son Moi se rapporte tout entier au Père, mais il reste autonome et subsistant par aséité.

Et voilà comment une personne n'est pas plus Dieu ou moins Dieu qu'une autre. Voilà comment une personne n'est pas moindre que la Trinité tout entière, car non

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII. — M. XCIV, col. 828.

seulement chaque Moi dit Dieu subsistant, mais prononcé seul il évoque un triple Moi.

### § 6. — Résumé par saint Damascène.

Pour résumer cette discussion, citons encore un Grec dont la méthode didactique se rapproche beaucoup de la forme scolastique. On croirait entendre un de nos théologiens, lorsque saint Damascène explique la distinction purement virtuelle entre la substance divine et chacune des personnes. Puis il conclut :

« En tout, le Père, le Fils, le Saint-Esprit sont Un, sauf l'innascibilité, la filiation et la procession; mais ces caractéristiques ne se distinguent de la nature que par la raison. Nous confessons un Dieu unique, mais nous distinguons les propriétés individuelles de paternité, de filiation et de procession. Nous concevons une différence, en tant que le principe s'oppose au terme, et en tant que la personnalité parfaite correspond à un certain état d'être (1).

C'est bien la formule latine : En Dieu tout est un, là où n'intervient pas une opposition de relation, *Omnia in divinis sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio.*

---

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII. — M. XCIV, col. 828.

# CHAPITRE V.

## TRINITÉ ET UNITÉ.

### § 1. — Difficulté tirée du nombre.

Nous disons : un seul Dieu en trois Personnes, et cette phrase semble introduire en Dieu la multiplicité. Pour résoudre cette antinomie, nous déclarons bien que l'unité concerne la nature, la substance, l'absolu, et que la multiplicité concerne la personne, la relation, le relatif; d'où résulte que l'unité et la multiplicité, appartenant à des ordres différents, ne peuvent ni se rencontrer ni se heurter. Il n'en reste pas moins que l'unité nous apparaît tellement divine, qu'elle nous semble exclure le nombre de tout ce qui est divin, et requérir qu'il n'existe qu'une seule personne divine, comme elle requiert qu'il n'existe qu'un seul Dieu. C'est la difficulté qu'ont exploitée tous les hérétiques antitrinitaires. Ils invoquaient sans cesse le dogme de la « monarchie » divine, et par là ils entendaient l'unité de principe divin, μόνη ἀρχή. Tactique habile; car, si l'objection saute aux yeux, la réponse exige une très subtile métaphysique. Et remarquez-le : cette métaphysique ne peut que parer les coups et montrer l'impuissance de l'erreur à prévaloir

contre la vérité. Quant au dogme lui-même, la raison ne peut ni l'établir ni même l'entrevoir. C'est la foi seule qui nous révèle le mystère de cette triplicité de personnes.

Mais avant d'étudier la réponse à la difficulté précédente, il est bon de dissiper une vague inquiétude qui peut troubler l'esprit.

### § 2. — D'un doute qui peut se présenter à l'esprit.

Le rôle unique de la raison est de défendre la foi révélée. Dans ces mystères, la raison doit suivre comme une servante fidèle. J'ajoute : elle doit suivre pas à pas, et ne se hasarder jamais à marcher seule, sous peine de s'égarer dans les ténèbres.

Donnons un exemple.

La science humaine, lorsqu'elle est sincère, doit confesser qu'elle est courte en longueur, en largeur, en profondeur, et son dernier mot en toutes matières doit être un aveu d'ignorance. Par rapport au monde où nous vivons, l'ensemble de nos connaissances n'est qu'un tracé de bien petite largeur, et nous nous heurtons à droite et à gauche contre l'inconnu. *Ignoramus.* Puis au bout de ce tracé, notre science s'interrompt brusquement, sans pouvoir suivre la longueur indéfinie de nos interrogations. Par delà nos mondes stellaires, y a-t-il d'autres mondes, d'autres natures, d'autres lois physiques? y a-t-il d'autres cieux et combien y en a-t-il? A toutes ces questions, il faut répondre non plus : *ignoramus*, mais bien : *ignorabimus.* Mais c'est surtout en profondeur que notre science est misérable. Lorsque l'esprit humain veut trop creuser

pour trouver le fond des choses et la base de la certitude, il arrive parfois qu'il sente toute sa science vaciller, et qu'il se prenne à douter des vérités les plus certaines, même de l'existence des corps, même de son propre état de veille.

Or, dans ces moments, il peut se produire aussi je ne sais quelle inquiétude au sujet de la Trinité. Il y a trois personnes en Dieu, sans aucun doute, puisque la foi nous a révélé le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Mais cette révélation contient-elle bien tous les mystères de la vie divine? Puisque Dieu voulait nous sauver par son Fils, il fallait bien qu'il nous révélât le Fils et par le Fils le Père. Puisque le Père et le Fils voulaient nous sanctifier par leur commun Esprit, il fallait bien que le Saint-Esprit nous fût révélé. Mais Dieu n'a-t-il pas fait, comme un instituteur prudent qui évite de surcharger la mémoire d'un enfant, et ne lui enseigne que ce qui lui est utile? La connaissance de ces trois personnes m'était nécessaire, parce que je dois être en rapport avec elles; mais n'y en a-t-il pas une quatrième, une cinquième dont l'existence ne m'a pas été révélée, parce qu'elle n'intervient pas personnellement dans l'œuvre de ma justification (1)?

### § 3. — Il n'y a que trois personnes en Dieu.

C'est ainsi que, troublée par la considération du nombre « trois », ma raison vacille. Elle chancelle, parce qu'elle veut marcher seule, là où elle devrait s'appuyer. Elle doute, parce qu'elle prétend mesurer Dieu, et réduire à

(1) Le rationalisme d'Abailard l'a entraîné dans un doute semblable.

des proportions humaines l'excessive charité du Père céleste.

En effet, notre raison se trompe, lorsqu'elle compare la révélation à l'enseignement d'un pédagogue qui instruit son élève à l'aide de phrases consécutives. Un tel maître dit beaucoup de paroles, et s'arrête quand il veut. Quant à Dieu, il ne nous a dit qu'un seul mot; mais ce mot nécessairement dit tout, car il est le Verbe qui est Dieu tout entier. Rassurons-nous donc. Nous possédons « toutes « les richesses de la plénitude de l'intelligence, dans la « connaissance de Dieu le Père et de Jésus-Christ en qui « sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la « science (1) ». Et ces trésors, Jésus ne les a pas maintenus cachés; car il a redit à ses apôtres ce que son Père lui a dit pendant l'éternité, *verba quæ dedisti mihi dedi eis* (2). Et il a promis à ses apôtres que le Saint-Esprit leur enseignerait toute vérité, *docebit vos omnem veritatem.* Il n'y a donc pas d'autre révélation à attendre dans ce siècle ou dans l'autre. Dieu ne peut plus rien nous apprendre. Il nous a tout dit, sans rien nous cacher.

J'ose le dire, la loyauté divine ne souffrait aucune réticence. Puisque le Père de famille nous invitait à nous faire adopter, il devait nous instruire de tout l'intérieur où nous aurons à vivre. Et, d'ailleurs, pouvait-il faire autrement, puisque l'adoption consiste à nous faire participants de la nature divine, *per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ?* Chaque personne divine est vraiment identique à la nature divine tout entière. Comment donc

(1) Col. II, 2.
(2) Jean, XVII, 8.

pourrions-nous être faits participants de cette nature, sans entrer en relation avec chaque personne, et, par conséquent, avec toutes sans exception?

Pauvre petite raison humaine! Défie-toi donc non de Dieu, mais de toi. Ton mal provient de ce que tu compares les personnalités divines aux individualités humaines qui se referment sur elles-mêmes. Un homme dit soi et pas autre. Aussi l'affirmation de trois existences humaines n'infirme en rien d'autres existences en nombre quelconque. Mais les personnes divines sont des relations subsistantes. « Chacune se rapporte aux autres, tout autant qu'à elle-même. » Donc la connaissance vraie d'une personne divine implique la connaissance de toutes les autres. La vérité divine ne peut nous en révéler une, sans nous les révéler toutes sans exception.

Il est de foi qu'il y a trois personnes en Dieu. S'il y en a trois, il n'y en a pas quatre, ou cinq, ou dix. Il est de foi qu'il n'y a que trois personnes. C'est même un point tellement intrinsèque à la révélation, que jamais hérétique n'a imaginé une quaternité, et que jamais l'Église, à ma connaissance, n'a eu à dresser quelque canon dogmatique sur ce point.

### § 4. — Texte de saint Épiphane.

Les considérations précédentes se retrouvent dans le passage suivant de saint Épiphane :

« Il faut, comme les chérubins et les séraphins, crier le triple *sanctus, sanctus, sanctus.* Dans le ciel la doxologie ne s'accomplit point par deux mots, et un quatrième mot n'est pas prononcé par les saints et angéliques animaux. Ils ne pronon-

cent pas ou un seul mot ou quatre mots, mais ils répètent trois fois : *sanctus, sanctus, sanctus.* Ils évitent de dire : *sancti, sancti*, afin d'affirmer l'unité de ce qui est commun, tout en conservant la triplicité de ce qui est personnel, et trois fois ils proclament la sainteté par un seul mot au singulier, afin de repousser tout polythéisme. Car il n'y a qu'un seul Dieu, Père dans le Fils, et Fils dans le Père avec le Saint-Esprit ; Saint demeurant dans les Saints : Père vrai et subsistant, et Fils vrai et subsistant, et Saint-Esprit vrai et subsistant. Ils sont trois, mais une seule divinité, une seule substance, une seule doxologie, un seul Dieu. — Nommez-vous Dieu? vous avez conçu toute la Trinité. — Croyez-vous dans le Saint-Esprit? Vous avez bien jugé de la vertu Paternelle et du Fils de Dieu. — Glorifiez-vous le Père? vous célébrez le Fils et le Saint-Esprit. Tout cela sans confondre les personnes; car le Père est Père, le Fils est Fils, le Saint-Esprit est Saint-Esprit, et la Trinité demeure dans l'unité et l'identité (1). »

### § 5. — Dans la Trinité pas de numération.

En Dieu il existe trois personnes, et il n'en existe que trois.

Mais ce nombre « trois » réveille la difficulté qui troublait mon esprit. Les Pères de l'Église, en combattant le polythéisme, insistent sur cette remarque évidente, qu'en Dieu tout est infini et que, par conséquent, si l'on admet plusieurs Dieux, on doit en admettre une infinité. Ne vous semble-t-il pas que le raisonnement s'applique aussi bien aux personnes divines qu'à la substance divine? S'il y a en Dieu nombre réel de personnes, ce nombre ne peut être limité, et nous aboutissons à l'absurdité du nombre infini.

---

(1) S. Epiphane, *Ancoratus*, § 10.

Pauvre raison humaine! Te voilà bien encore avec ta faiblesse et ton orgueil! Ta faiblesse te contraint à morceler le mystère pour le concevoir par parties; ton orgueil attribue à la réalité une contradiction qui n'existe qu'entre ces concepts grossiers et bornés. Le nombre infini est absurde, sans doute. Mais qui donc introduit en Dieu le nombre, sinon la matérialité de notre langage humain? En Dieu aucune numération, et cette courte affirmation fait évanouir l'objection.

Tâchons de bien faire comprendre cette réponse, en prenant pour guides saint Augustin et saint Basile.

Ces docteurs observent qu'on ne peut nombrer que les êtres qui ont quelque chose de commun. De Pierre et de Paul, on dit : « deux hommes », parce qu'il y a entre eux une communauté spécifique de nature. D'un lion, d'un chêne et d'un caillou, on dit « trois substances », parce qu'on peut les considérer sous ce caractère générique commun. Mais dans la Trinité, il n'en est pas de même. D'une part, au point de vue de la nature, la communauté va jusqu'à l'identité; il ne peut donc pas être question de nombre. D'autre part, rien de commun dans les caractères personnels. Rien dans la procession du Saint-Esprit qui soit semblable à la génération du Fils; rien dans la génération du Fils qui soit semblable à l'innascibilité du Père. Les personnes divines se distinguent par ce qui les oppose. Comment donc y rencontrer un élément commun qui puisse donner lieu à la multiplication?

Vous le voyez : si vous restez dans les caractères personnels, vous n'y découvrez rien qui se prête à la numération. Si vous passez à la nature, vous ne rencontrez rien qui réponde au concept logique d'espèce ou de genre,

mais du même coup vous tombez dans le sanctuaire de l'identité qui répugne au nombre. Encore une fois, sur quoi vous appuyer pour nombrer et multiplier?

### § 6. — Texte de saint Augustin.

« Il faut, dit à ce sujet saint Augustin, quelque chose de commun pour qu'on puisse employer le pluriel. Abraham, Isaac et Jacob ont commun d'être homme; aussi on dit : trois hommes. Un cheval, un bœuf et un chien ont commun d'être animal; on dit donc : trois animaux. De trois lauriers, on peut dire aussi : trois arbres; mais d'un laurier, d'un myrte et d'un olivier, on dit simplement : trois arbres, ou trois substances, ou trois natures. De la même manière, de trois pierres on peut dire aussi : trois corps; mais d'une pierre, d'un bois et d'un fer, on ne peut dire que trois corps, ou employer quelque nom encore plus général.

« Et maintenant, puisque le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois, cherchons en quoi ils sont trois, c'est-à-dire ce qu'ils ont de commun. Il ne leur est pas commun d'être père, de sorte qu'ils soient mutuellement père l'un de l'autre, comme on pourrait dire de trois amis. Le Père seul est père; il n'est pas père des deux autres, mais de son Fils unique. Il n'y a pas trois Fils, puisque le Père n'est pas fils, ni le Saint-Esprit. Il n'y a pas non plus trois Saint-Esprit, en tant que ce nom désigne le Don qui n'est ni le Père ni le Fils (1). »

On sait que lorsque saint Augustin s'engage dans une voie subtile, son génie s'en excite et poursuit jusqu'au bout. Notre Docteur observe que, pour désigner les êtres d'identique nature, on peut employer aussi bien le nom d'espèce que le nom de genre. Si donc, en Dieu, le mot

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VII, cap. VI.

« personne » répondait à quelque caractère générique, et les mots : « Père, Fils, Saint-Esprit », à quelque caractère spécifique, il serait licite de passer du genre à l'espèce, et de dire « trois Pères » ou « trois Fils » tout aussi bien qu'on dit « trois personnes ».

Mais écoutons notre Docteur lui-même. Aussitôt après le passage précédent, il poursuit :

« Et cependant ils sont trois. — Trois quoi? *Quid igitur tres?* — trois personnes. — Il leur est commun d'être personne. Est-ce donc là en eux un caractère d'espèce ou de genre, comme l'insinuerait l'usage commun du langage? Mais là où il n'y a aucune diversité de nature, on peut aussi bien employer le nom spécifique que le nom générique. C'est la diversité de nature qui, d'un laurier, d'un myrte et d'un olivier, défend de dire : trois lauriers, tout en permettant de dire : trois arbres. C'est la diversité de nature qui, d'un cheval, d'un bœuf et d'un chien, défend de dire : trois bœufs, et permet de dire en général : trois animaux. Mais ici, où il n'y a aucune diversité d'essence, il faut que les trois aient un même nom spécial. Et ce nom ne se trouve pas. Car le nom « personne » est tellement général qu'on le dit de Dieu et de l'homme, malgré la distance entre Dieu et l'homme (1). »

On doit le comprendre : cette commune dénomination de personne n'est pas le résultat exact d'une abstraction proprement dite qui dégage un élément spécifique commun à trois objets. Dans la Trinité le nombre « trois » n'est pas un nombre qui multiplie dans les individus un même caractère commun. Mais, comme le dit un peu plus loin saint Augustin, il fallait bien dire « trois » pour éviter l'erreur sabellienne, et lorsqu'on demandait : « trois

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VII, cap. IV.

quoi? » on a répondu « trois personnes » pour ne pas dire trois essences ou trois substances.

### § 7. — Texte de saint Basile.

L'Orient parle comme l'Occident. Écoutons comment saint Basile bannit de la Divinité toute numération :

« Lorsque le Seigneur, dit-il, a révélé le Père, le Fils et le Saint-Esprit, il ne s'est pas servi du nombre. Il n'a pas dit de croire en le premier, le second et le troisième, ou en un et deux et trois. Mais c'est par les noms propres qu'il nous a fourni la connaissance de ce que nous devons croire. Or c'est la foi qui nous sauve. Quant au nombre, on doit uniquement le considérer comme le signe qui fait connaître combien il y a de sujets. »

Les ennemis du Saint-Esprit, continue saint Basile, ergotent sur le nombre. Certes, grands sages, les choses ineffables sont au-dessus du nombre. Mais, ou bien il faut se taire comme les Hébreux qui n'écrivaient pas le nom de Dieu; ou bien, si l'on parle des Ineffables, on doit les compter avec respect et religion.

« Nous ne comptons pas en composant, allant de l'un au multiple par augmentation, disant un, deux, trois, ou le premier, le second, le troisième. *Ego enim Deus primus et ego post hæc* (1). Jamais jusqu'à ce jour on n'a dit : le second Dieu, mais adorant le Dieu de Dieu, confessant l'individualité des hypostases sans diviser la divinité en multitude, nous demeurons dans la monarchie. Une est la forme que nous contemplons dans Dieu le Père et Dieu le Fils, forme imprimée pour ainsi

(1) Isaïe, XLIV, 6. C'est là une de ces variantes si communes dans les anciennes citations scripturales.

dire en chacun d'eux par l'incommutabilité de la Divinité. Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils. Tel celui-là, tel celui-ci; celui-là est ce qu'est celui-ci. Ils sont donc un seul être. Ainsi, sous le rapport des propriétés personnelles, ils sont un et un, mais sous le rapport commun de la nature l'un et l'autre sont un seul être.

« Mais, dira-t-on, si en Dieu il y a un et un, comment n'y a-il pas deux Dieux? — Parce que le roi et l'image du roi ne font pas deux rois, à puissance partagée, à gloire divisée... Or ce qu'est ici-bas une image par imitation, là-haut le Fils l'est par nature. »

Saint Basile prouve ensuite que le Saint-Esprit est *un*, est envoyé par *une* seule mission, μοναδικῶς ἐξαγγελλόμενον, est conjoint à *un* seul Père par *un* seul Fils. Partout on retrouve donc l'Unité dans toute sa splendeur. « Comme un seul Père et un seul Fils, ainsi un seul Esprit, autant uni au Père et au Fils que l'unité est intime et propre à l'unité, καθόσον ἔχει μονὰς πρὸς μονάδα τὴν οἰκειότητα (1) ».

Est-il possible d'écarter tout dénombrement par une plus victorieuse sentence?

### § 8. — Réflexion sur ces textes.

Revenons sur ces grands enseignements pour en comprendre l'exactitude et la profondeur. Le roi et l'image du roi, dit saint Basile, ne sont pas deux rois. — Pourtant, répliquerez-vous, le roi et son image sont deux. — Mais je vous demanderai, en prenant le style de saint Augustin : deux quoi? *Quid duo?* Dans l'image, tenez compte uniquement de ce qu'on y vénère, et ce n'est, je suppose, ni

(1) S. Basile, *Lib. de Spiritu sancto*, §§ 44 et 45.

la matière, ni le poids, ni la couleur. Ne considérez que la parfaite reproduction des traits royaux. Vous pouvez dire : un roi, une image; mais deux quoi? *Quid duo?*

Saint Grégoire de Nazianze s'exprime comme son ami. Dans la Trinité, dit-il, tout est un, « comme la beauté et la grandeur du ciel sont un, ὡς ἓν οὐρανοῦ κάλλος καὶ μέγεθος (1) ». La beauté du ciel n'est pas sa grandeur; ce sont choses distinctes; mais deux quoi? Vous pouvez dire une beauté, une grandeur; mais deux quoi? *Quid duo?*

Si j'osais à mon tour proposer un exemple qui, du reste, m'est inspiré par la patristique, je donnerais à considérer un homme, sa perfection physique et sa perfection morale. Ce n'est qu'un seul et même être; et cependant je dis : un homme, une puissance physique, une sainteté morale. Est-ce trois? Mais trois quoi? *Quid tria?* Comment en particulier réduire à un même concept la puissance physique et la sainteté morale? n'avons-nous pas affaire à deux ordres irréductibles?

Il en est ainsi des trois subsistences divines. Les propriétés personnelles, ἰδιότηται τῶν προσώπων, sont d'ordre tellement différent entre elles, qu'elles n'ont aucun caractère commun et que, par conséquent, elles ne peuvent faire nombre. Aussi la meilleure formule pour atteindre le mystère est la formule du cantique céleste : *Sanctus, Sanctus, Sanctus.* Chaque fois que l'on prononce le mot *Sanctus*, on adore Dieu tout entier; mais pour adorer en esprit et en vérité, il faut prononcer trois fois le même mot : « Les séraphins, dit saint Basile, chantent trois fois

(1) S. Grég. de Naz., orat. XL, § 41.

le *Sanctus*, parce qu'ils contemplent la sainteté substantielle dans les trois hypostases (1). » Pensée qu'a rendue le Théologien-Poète dans un de ses plus beaux vers (2) :

Θεός, Θεός μου, καὶ Θεὸς, τριὰς μονάς.
Dieu, mon Dieu, et Dieu, triple unité!

### § 9. — Comment entendre le nombre en Dieu.

En vain nous sommes-nous efforcés de bannir le nombre hors des réalités divines. Voici qu'il reparaît jusque dans les formules choisies pour l'éviter. Il le faut bien. Car, dit saint Augustin, « pour refuser de confesser trois réalités divines, Sabellius est tombé dans l'hérésie (3) ». Mais en Dieu, suivant la subtile analyse de saint Thomas, le nombre « trois » ne multiplie point. Son seul rôle est d'opposer et de distinguer. En effet, on ne peut l'employer qu'en l'accolant au mot « personne ». Il faut donc en juger par le sens de cette dernière expression. Or, dit saint Thomas, le mot « personne », considéré en lui-même, est un terme *vague* comme le mot « quelqu'un ». Il désigne une individualité subsistant en soi-même et par là même distincte de toute autre individualité subsistante (4).

A la vérité, les modes de subsistence divine n'ont rien de commun. Cependant « notre raison, dit encore saint

---

(1) S. Basile, *Contr. Eunom.*, lib. III, § 3.

(2) S. Grég. de Naz., *Poem. histor.*, sect. 1, c. XIV. — M. XXXVII, col. 1248.

(3) S. August., *De Trinit.*, lib. VII, cap. IV.

(4) Individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo essendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. I, q. 30, a. 4.

Thomas, conçoit, comme un caractère commun aux personnes divines, que chacune subsiste distincte des autres; d'où le nom « personne » est, suivant la raison, commun aux trois personnes (1) ».

Cette analyse nous permet d'apprécier la formule : « trois personnes. » En tant que le nombre « trois » semble unir et multiplier, il ne répond qu'à une communauté introduite par la raison défaillante. Mais en tant que ce nombre oppose et distingue, en tant qu'il affirme que chaque personne n'est ni l'autre personne ni encore l'autre, il exprime formellement la vérité et la réalité. C'est ainsi que le mot « trois » a été introduit dans la formule du dogme « par la nécessité de parler des choses ineffables (2) ».

Aussi voyez avec quelle réserve l'Église emploie ce mot. Elle défend de dire : trois Dieux, ou trois substances, ou trois natures. Elle permet uniquement de dire : trois personnes. Ce n'est pas encore assez de précautions. Rome a choisi un mot latin, à l'exclusion de tout autre. Dans la langue de Cicéron, *trinus* était synonyme de *triplex*. L'Église écarte le mot *triplicitas* et retient le mot : *Trinitas*. C'est là le terme, non seulement consacré, mais vraiment sacré; il est interdit d'en faire un usage profane. C'est un mot d'église, qui ne doit être appliqué qu'au mystère trois fois saint. Saint Isidore écrit dans ses *Étymologies :* « Trinitas appellata quod fiat totum unum ex quibusdam tri-

(1) S. Thomas, I, q. 30, a. 2.

(2) Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris Græcis : una essentia, tres substantiæ; a Latinis vero : una essentia vel substantia, tres personæ. (S. August., *De Trinit.*, l. VII, c. IV.)

bus, quasi Triunitas (1). » Cette étymologie, sans doute, est erronée, si l'on s'en tient à la source grammaticale; mais elle est exacte, si l'on regarde le sens que l'Église attache au mot « Trinité ». *Triunitas !* balancement de deux nombres, pour rappeler qu'aucun ne suffit à exprimer le mystère.

« La suréminente Divinité, dit saint Denis dans son langage intraduisible, est confessée Une et Triple, bien que ce ne soit là ni l'unité ni la triplicité que nous voyons autour de nous; mais nous employons les expressions : « Monade et Triade », pour affirmer la suréminente union de la supersubstance qui est au-dessus de tout nom. Aucune monade ou triade, aucun nombre ou unité ou singularité, rien de ce que nous pouvons connaître par ailleurs, n'explique le mystère surpassant toute raison et toute intelligence, de cette superdivinité qui supersubsiste superéminemment sur toutes choses. On ne peut ni la nommer ni la concevoir, car elle habite l'inaccessible (2). »

Que ces obscurités mystérieuses, loin de troubler notre foi, la confirment. Nous ne pouvons formuler nos actes de foi, sinon en appliquant aux vérités inconcevables des conceptions humaines. Puisque Dieu lui-même nous a imposé ces concepts, croyons qu'ils contiennent la vérité sans l'égaler. Affirmons donc, sans nous inquiéter des heurts de la pensée, qu'il n'y a réellement qu'un seul et même Dieu et qu'il y a réellement trois Personnes en Dieu. Unissons ces deux dogmes dans le mot : Trinité, en lui appliquant ce que saint Grégoire de Nazianze dit du mot τριάς : « Ce mot unit des choses unies par nature, et

(1) S. Isidore, *Étymologie*, lib. VII, c. IV.

(2) S. Denis, *Noms divins*, ch. XIII, § 3.

ne laisse point disperser les inséparables par un nombre qui sépare (1) ».

### § 10. — Dignité du nombre « Trois ».

Le nombre « trois » a donc réellement sa place dans le mystère, aussi bien que le nombre « un ». Mais il est là, absolument isolé de tout nombre environnant. Sans doute, une analyse logique nous fait distinguer deux processions, quatre relations, cinq notions. Mais ces nombres proviennent du travail de notre raison, et en réalité ils se résolvent dans les deux seuls nombres « un » et « trois ». Et ces deux nombres ne sont point les parties d'une numération; car il n'y a pas le « deux » entre le « un » et le « trois ».

Mais, ô Puissance du Trois divin! Non seulement, il n'est pas un nombre comme les autres, mais il enlève à l'Un divin son caractère de nombre, en le purifiant de toute pénurie et solitude. C'est saint Grégoire de Nazianze qui nous en avertit :

« Lorsque, dit-il, je nomme Dieu, je nomme le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Non pas que je suppose une divinité diffuse, ce serait ramener la tourbe des faux dieux; non pas que je suppose la divinité recueillie en un seul, ce serait la faire bien pauvre. Or je ne veux ni judaïser à cause de la monarchie divine, ni helléniser à cause de l'abondance divine (2). »

Avant lui, saint Hilaire avait dit au sujet du Père et du Fils :

---

(1) S. Grég. de Naz., orat. XXIII, § 10.
(2) *Idem.*, orat. XLV, § 4.

« Notre foi ne déchoit ni dans un Dieu singulier ni dans un Dieu multiple. Car nous confessons que Dieu est un, sans prétendre qu'il soit seul; et nous affirmons qu'il n'est pas seul sans soutenir qu'il n'est pas un, *cum neque unum Deum sit sic prædicatura (fides) quasi solum, neque quasi non unum sit confessura non solum* (1). »

Il faut donc toujours conjoindre les deux nombres sacrés : Trois et Un. — Est-ce là une simple juxtaposition? — Non pas. Saint Grégoire, au passage cité, nous apprend à voir dans le Trois la fécondité de l'Unité divine.

« La monade, dit-il, est mise en mouvement en vertu de sa richesse; la duade est franchie, car la divinité est au-dessus de la matière et de la forme; la triade se renferme dans la perfection, car elle est la première qui franchisse la composition de la duade. C'est ainsi que la divinité ne demeure pas à l'étroit, ou ne se répand point indéfiniment. L'un serait sans honneur, l'autre contraire à l'ordre; l'un serait purement judaïque, l'autre serait hellénique et polythéiste (2). »

### § 11. — Splendeur du nombre « Trois ».

Le Trois est tellement intime à la Divinité qu'il l'accompagne, lorsqu'elle épanche sa gloire hors d'elle-même et se manifeste dans la création. Déjà les philosophes avaient reconnu que l'unité de Dieu imprimait sa marque au plus profond des créatures; car, dit Aristote, chaque chose est une autant qu'elle est. Mais le regard de la raison a été affiné par la foi. Le chrétien a cherché et retrouvé les reflets du Trois dans toutes les œuvres divines.

---

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. VII, n. 8.

(2) S. Grég. de Naz., orat. XXIII, § 8.

Nul ne s'est complu autant que saint Augustin dans cette sublime curiosité. Chacun a lu, dans son traité de la *Trinité*, comment ce Docteur a constaté le Trois dans l'homme, dans l'âme, et dans tout l'ordre naturel de la création. Je me contente donc de rapporter ici la méditation moins connue d'un autre Docteur. Dans un langage mystique, saint Épiphane nous invite à contempler le rayonnement du Trois au sein de l'ordre surnaturel de la grâce.

Dieu en Trois Personnes, dit-il,

« C'est l'unique Divinité infinie, l'unique Divinité incorruptible, l'unique Divinité inconcevable, incompréhensible, ineffable, invisible, seule se connaissant elle-même, se manifestant elle-même à qui elle veut, se suscitant des témoins, — appelant, prédestinant, glorifiant, — tirant des enfers, sanctifiant, réunissant de nouveau pour sa propre glorification et manifestation ces trois choses, savoir : le ciel, la terre et l'abîme ; — l'esprit, l'âme, la chair ; — la foi, l'espérance, la charité ; — le passé, le présent, le futur ; — le siècle du siècle, les siècles des siècles, les sabbats des sabbats ; — la circoncision de la chair, la circoncision des sens, la circoncision du Christ pour dépouiller la chair du péché. En un mot, elle purifie en elle-même toutes choses, les invisibles et les visibles, les trônes, les dominations, les principautés, les puissances et les vertus. En tous une seule voix crie : *Saint, Saint, Saint*, acclamant de gloire en gloire le Père dans le Fils et le Fils dans le Père avec le Saint-Esprit ; auquel gloire et puissance dans les siècles des siècles : *Amen*. Que celui qui croit ainsi réponde : *Fiat ! Fiat* (1) » !

(1) S. Épiphane, *Ancoratus*, n. 73.

### § 12. — Résumé par S. Grégoire de Nazianze.

Après ces méditations si délicates et si absorbantes sur le plus impénétrable des mystères, demandons au Docteur surnommé le Théologien, et qui fut surtout le théologien de la Trinité, un résumé authentique de la doctrine de l'Église.

« Avant toutes choses, disait S. Grégoire de Nazianze en instruisant les catéchumènes de Constantinople, avant toutes choses, gardez-moi ce bon dépôt, pour lequel je vis et je combats, avec lequel je veux mourir, qui me fait supporter tous les maux et mépriser tous les plaisirs : je veux dire la profession de foi en le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Je vous la confie aujourd'hui. C'est par elle que je vais tout à l'heure vous plonger dans l'eau et vous en élever. Je vous la donne pour compagne et patronne de toute votre vie. Je vous donne une seule Divinité et Puissance, existant Une dans les Trois, et contenant les Trois d'une manière distincte. Divinité sans disparate de substance ou de nature, sans degré supérieur qui élève ou degré inférieur qui abaisse, de toute façon égale, de toute façon la même, comme dans le ciel beauté et grandeur ne sont qu'un. C'est de trois infinis l'infinie connaturalité. Dieu tout entier chacun considéré en soi-même, aussi bien le Fils que le Père, aussi bien le Saint-Esprit que le Fils, chacun pourtant conservant son caractère personnel ; Dieu les Trois considérés ensemble. Chacun est Dieu à cause de la consubstantialité; les Trois sont Dieu à cause de la monarchie. — Je n'ai pas commencé de penser à l'Unité, que la Trinité me baigne dans sa splendeur. Je n'ai pas commencé de penser à la Trinité que l'unité me ressaisit. Lorsqu'un des Trois se présente à moi, je pense que c'est le tout, tant mon œil est rempli, tant le surplus m'échappe; car dans mon esprit trop borné pour comprendre un seul, il ne reste plus de place à donner au surplus. Lorsque j'unis les Trois dans un même concept, je vois un

seul flambeau, sans pouvoir diviser ou analyser la lumière unifiée (1). »

### § 13. — Enseignement de saint Maxime.

Terminons cette étude par l'enseignement d'un autre Grec triplement illustre comme philosophe, théologien et martyr. Nous y trouverons la paraphrase d'une élégante formule de saint Grégoire : « La divinité est dans les Trois, ou plutôt elle est les Trois ». Mais le langage, froid, précis, didactique de saint Maxime nous rappellera la Scolastique latine.

« Un seul Dieu, parce qu'une seule Divinité éternelle, simple et suréminente, indivisible et impartageable; identiquement monade et triade. Elle est tout entière monade et tout entière triade; tout entière monade quant à la substance, tout entière triade quant aux hypostases. Car le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont la Divinité; et dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, est la Divinité. Toute elle-même dans tout le Père, et tout le Père dans toute elle-même; toute elle-même dans tout le Fils, et tout le Fils dans toute elle-même; toute elle-même dans tout le Saint-Esprit, et tout le Saint-Esprit dans toute elle-même. Toute, elle est le Père et dans tout le Père; et le Père est tout en elle toute, et tout le Père est elle toute. Toute, elle est tout le Fils, et toute elle-même dans tout le Fils, et tout le Fils est elle toute et en elle toute. Toute, elle est le Saint-Esprit, et dans tout le Saint-Esprit, et tout le Saint-Esprit est elle toute, et il est tout dans elle toute.

« En effet, ni la divinité n'est en partie dans le Père, ni le Père n'est en partie Dieu. Ni la divinité n'est en partie dans le Fils, ni le Fils n'est en partie Dieu. Ni la divinité n'est en partie dans le Saint-Esprit, ni le Saint-Esprit n'est en partie

(1) S. Grég. de Naz., *In sanctum baptisma*, orat. XL, § 41.

Dieu. Car la divinité n'est pas divisible, et ni le Père, ni le Fils, ni le Saint-Esprit, ne sont Dieu imparfait. Mais tout entière la divinité parfaite est parfaitement dans le Père parfait, et tout entière parfaite elle est parfaitement dans le Fils parfait, et tout entière parfaite elle est parfaitement dans le Saint-Esprit parfait. Car tout le Père est parfaitement dans tout le Fils et dans l'Esprit, et tout le Fils est parfaitement dans tout le Père et dans l'Esprit, et tout l'Esprit-Saint est parfaitement dans tout le Père et dans le Fils. C'est pourquoi un seul Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Car unique et identique est la substance et la puissance et l'opération du Père et du Fils et du Saint-Esprit; aucun d'eux ne pouvant exister ou être conçu sans les autres (1). »

(1) S. Maxime, *Capit. theolog.*, centur. II, § 1. — M. xc, col. 1124.

# ÉTUDE II.

## FORMULES DU DOGME.

# ÉTUDE II.

## FORMULES DU DOGME.

## CHAPITRE I.

### DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE.

### ARTICLE I.

#### GÉNÉRALITÉS.

**§ 1. — Rôle des théologiens et des Docteurs.**

On connaît le célèbre passage dans lequel saint Vincent de Lérins détermine les règles de la saine théologie.

« Il est permis, dit-il, de s'exercer sur la tradition primitive de la céleste philosophie pour tailler les dogmes, les limer, les polir; mais il est criminel de les changer, de les briser, de les mutiler. Qu'ils acquièrent plus d'évidence, de lumière, de distinction : c'est bien. Mais qu'ils conservent leur plénitude, leur intégrité, leur sens propre : c'est nécessaire (1). »

Cette image si belle et exacte doit être appliquée au travail de nos grandes écoles théologiques. Qu'ont fait

(1) S. Vincent de Lérins, *Commonit.*, I, § 23.

nos scolastiques du moyen âge, sinon tailler, limer et polir les dogmes déjà déterminés, pour les relier et les réunir dans un édifice de majestueux ensemble? Parmi ces savants, ceux dont l'enseignement s'imposa davantage méritèrent le nom de docteurs de l'École. Mais quelques-uns brillèrent par une telle sûreté de doctrine, par une telle profondeur de pensée, par une telle puissance contre l'erreur, que l'Église se les appropria et leur décerna le titre glorieux de *Docteurs de l'Église*.

### § 2. — Rôle des Pères de l'Église.

Saint Vincent de Lérins ne borne pas à ce travail d'architecte le progrès dans la doctrine. Il compare encore l'Église à un organisme vivant qui se développe de lui-même par les lois de sa propre nature.

« La religion des âmes, dit-il, doit imiter le développement des corps, qui restent les mêmes, bien qu'ils développent leurs membres par la succession des années. Il y a grande différence entre la floraison de l'enfance et la maturité de la vieillesse; mais ce sont les mêmes hommes qui sont successivement jeunes et vieux... Autant de membres dans l'enfant, autant dans l'adulte; et s'il en est quelques-uns qui ne se développent que plus tard, ils existaient déjà en germe, de telle sorte que rien de nouveau n'apparaît dans le vieillard, qui n'ait déjà existé latent dans le jeune homme (1). »

Cette nouvelle image est plus belle, puisqu'elle nous montre la vie de l'Église. Or c'est une loi que, sur la terre, toute vie procède de parents et se développe sous

(1) S. Vincent de Lérins, *Commonit.*, I, § 23.

les influences qui l'ont fait naître. Toujours les fidèles seront les agneaux, et les évêques seront les brebis. Mais pour l'Église primitive, jetée dès le berceau dans la tempête de la persécution et de l'hérésie, il fallait des soins plus spéciaux. Aussi Dieu lui donna-t-il non seulement des pontifes pour la conduire au martyre, mais des Docteurs pour sauvegarder sa foi et déterminer d'une manière précise les formules de son Credo. Ces grands hommes ont été établis les véritables éducateurs de l'Église, chargés de faire parvenir à l'état de formes parfaites les éléments qui vivaient déjà dans la tradition primitive. Et voilà pourquoi la reconnaissance chrétienne ne se contente pas pour eux du titre de Docteurs de l'Église, mais les salue du titre plus beau de *Pères de l'Église.*

### § 3. — Vitalité doctrinale de l'Église.

Plus on approfondit la comparaison de saint Vincent de Lérins, plus on la reconnaît exacte et, par là même, mieux on comprend le sens du titre : « Pères de l'Église. »

La société des fidèles n'est pas une secte s'attachant à la doctrine d'un mort, comme il en est pour l'école d'Aristote ou de Platon. Notre Maître est né en Judée, sans doute; il est mort il y a dix-neuf cents ans, sans doute encore; mais il est ressuscité, et il vit toujours dans son Église. Aussi vivant que lorsqu'il enseignait en Galilée, sa croissance se poursuit sans cesse, jusqu'à ce que son corps mystique soit parvenu *à l'état d'homme parfait, à la mesure de l'âge de la plénitude du Christ* (1). A la vé-

(1) Ephes., IV, 13.

rité, l'âge de la révélation est clos. Mais si le Sauveur n'enseigne plus sur la terre, il a laissé à l'Église son propre Esprit, avec mission d'enseigner d'une manière explicite toutes ses paroles. *Ille vos docebit omnia et suggeret vobis omnia quæcumque dixero vobis* (1).

Tel est le privilège divin du catholicisme. Le rationaliste apprécie le christianisme primitif comme un résultat accidentel d'opinions diverses; le théologien l'étudie comme la racine vivante qui a poussé en arbre et fleuri par la culture des Pères. Seule entre toutes les doctrines, la foi catholique possède ce caractère de véritable vie. Elle est, à la lettre, un théorème vivant. Ses conséquences s'épanouissent, à mesure que le principe se développe par l'effet de sa propre vitalité. Et c'est ainsi qu'il faut entendre ce conseil que donne le même saint Vincent de Lérins, en expliquant le texte : *depositum custodi :*

« O Timothée! ô prêtre! ô théologien! ô Docteur!... que par ton exposition on croie d'une façon plus claire ce qu'auparavant on croyait d'une façon plus obscure. Que la postérité, grâce à toi, se félicite de comprendre ce que l'antiquité vénérait déjà sans le comprendre. Cependant enseigne les mêmes choses qu'on t'a enseignées. Parle d'une manière nouvelle, mais ne dis pas des nouveautés (2). »

### § 4. — Devoir de l'apologétique.

Ce qui précède peut servir à guider l'apologiste dans

(1) Joan., XIV, 26.

(2) Intelligatur, te exponente, illustrius quod ante obscurius credebatur. Per te posteritas intellectum gratuletur quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen quæ didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova. (*Commonit.*, § 22.)

la défense de la foi primitive. Les rationalistes accusent la doctrine catholique d'avoir varié. Pour réfuter cette calomnie, doit-on se contenter de montrer dans l'antiquité nos formules modernes, en glanant çà et là quelques textes rares et souvent de petite autorité? Ce procédé serait d'une apologétique étroite et mesquine. La vraie et large méthode consiste à se dépouiller de ses idées, de son éducation, de son langage, pour se plonger nu dans le siècle qu'on veut étudier, comme dans un milieu auquel on prendra tout. Il faut en arriver à penser comme un chrétien de ce siècle. Alors, mais alors seulement, on se placera vis-à-vis de nos formules dogmatiques actuelles, pour se demander : A ces formules qu'aurait répondu l'antique foi (1)?

## ARTICLE II.

### APPLICATION AU DOGME DE LA TRINITÉ.

#### § 1. — Enseignement de saint Grégoire de Nazianze.

J'ai dit que la foi, contenue tout entière dans la révélation écrite ou orale, s'était peu à peu développée en dogmes précis et définis. Personne n'a parlé de

(1) Il y a de beaux travaux conçus d'après cette méthode. En particulier, je citerai, comme un modèle, *l'Histoire du Dogme Catholique*, par Mgr Ginoulhiac.

cet épanouissement avec plus de hardiesse qu'un Père de l'Église. Je veux citer son exposition pour rassurer les esprits timides; car ce Père est saint Grégoire de Nazianze, celui que l'admiration universelle a fait surnommer *le Théologien*, et dont l'Église romaine certifie qu'il n'y a pas un mot à reprendre dans tous ses volumineux écrits (1). D'ailleurs, cet enseignement, nous ramène au sujet de nos *Études*, puisqu'il traite des phases par lesquelles a passé la doctrine relative à la Trinité.

C'est à la fin des célèbres *Discours théologiques* consacrés à exposer et à défendre le dogme de la Trinité. Notre Docteur a brillamment triomphé de toutes les objections et de toutes les arguties accumulées par les hérétiques. Il ne lui reste plus qu'un point à emporter : savoir, le droit du Saint-Esprit au titre de Dieu. Quelques catholiques timides hésitaient, parce que cette appellation ne se trouve pas formellement dans l'Écriture (2). Pour répondre avec largeur à cette difficulté, saint Grégoire expose la loi de l'épanouissement dogmatique.

Faisant donc appel à toute son éloquence, il commence par un brillant développement sur les trois tremblements de terre accompagnant les trois changements de dispositions providentielles. Sur le Sinaï, un tremblement annonça la promulgation de la Loi; au Calvaire, un tremblement annonça la promulgation de l'Évangile; à la fin du monde, la terre tout entière tremblera une dernière fois pour annoncer la promulgation de l'état de choses final et éternel. Cependant, malgré ces secousses, le pas-

(1) Bréviaire romain, Légende de saint Grégoire de Nazianze.
(2) Voir dans l'*Étude VII* l'explication de cette hésitation.

sage d'un état à l'autre n'a pas été brusque et instantané; car la Providence ménage la faiblesse humaine. Après la promulgation de la Loi, Dieu autorisa encore les sacrifices sanglants, tout en les purifiant. Après la promulgation de l'Évangile, il permit encore quelque temps certaines observances judaïques.

Saint Grégoire continue :

« Je puis, dit-il, comparer à ce progrès le développement du dogme, sauf qu'il y a ici accroissement de lumière, au lieu de suppression de préceptes. L'Ancienne Loi proclamait clairement le Père, obscurément le Fils. La Nouvelle Loi a manifesté le Fils et indiqué la divinité de l'Esprit. Maintenant l'Esprit règne et se montre à nous en toute lumière.

« Il n'eût pas été prudent, avant que la divinité du Père ne fût professée, de prêcher ouvertement le Fils, ni, avant que la divinité du Fils ne fût admise, d'imposer le Saint-Esprit, si j'ose m'exprimer ainsi; de peur que, comme des gens chargés de trop d'aliments ou fixant sur la lumière du soleil des yeux encore débiles, les fidèles ne courussent danger de perdre cela même dont ils étaient capables. Mais par des additions partielles, et, comme dit David, par des ascensions, par des progressions de gloire en gloire, la lumière de la Trinité brille de plus en plus.

« C'est pour cela, je pense, que le Saint-Esprit se communiqua partiellement et successivement aux disciples, suivant la mesure de leurs forces : au commencement de l'Évangile, après la Passion, après l'Ascension : d'abord perfectionnant leur vertu, puis insufflé, enfin apparaissant dans les langues de feu. Jésus lui-même ne le manifeste que peu à peu, comme vous pouvez le constater avec un peu d'attention. Il dit : *Et ego rogabo Patrem et alium Paracletum dabit vobis,... Spiritum veritatis* (Joan. XIV, 16). Il se sert d'abord de cette formule, de peur qu'on ne croie qu'il s'oppose à Dieu, et qu'il parle avec une autorité étrangère à Dieu. Plus loin il dit *quem mittet Pater*, mais il ajoute *in nomine meo* (Joan. XIV, 26) sup-

primant ainsi le *ego rogabo*, et conservant le *mittet*. Plus tard il dit *quem ego mittam* (Joan. xv, 26), pour marquer son autorité propre. Enfin *quum venerit* (Joan. xvi, 13) pour marquer la libre puissance de l'Esprit.

« Voyez comme les illuminations croissent peu à peu; voyez la gradation dans la science théologique. Nous aussi, en prêchant, nous devions, respectant cet ordre, ne pas tout déclarer à la fois, mais à la fin ne rien cacher. L'un eût été inhabile, l'autre impie; l'un pouvait offusquer les étrangers, l'autre aliéner les nôtres (1).

« A cet égard, il est venu peut-être à plusieurs parmi vous la même pensée, mais je vous la propose comme le fruit de mes propres méditations. Bien que le Sauveur eût rempli ses disciples de sa doctrine, il leur dit pourtant que certaines choses restaient qu'ils ne pouvaient pas porter alors. Ne serait-ce pas pour les raisons données plus haut? Il tient donc cachées ces choses, mais il ajoute que toutes, elles nous seront enseignées par l'Esprit habitant parmi nous. Or je pense qu'un de ces mystères est précisément la divinité de l'Esprit, manifestée plus tard d'une manière claire, lorsque ce dogme fut à maturité et devint facile à recevoir après que le prodige de l'Ascension eut affermi la foi. En effet, quoi de meilleur ou le Christ pouvait-il promettre ou l'Esprit pouvait-il enseigner? Or il faut s'attendre à une chose grande, à une chose digne de la magnificence divine, lorsque le Christ promet et que l'Esprit enseigne (2). »

Cette exposition, où le génie de saint Grégoire se déploie dans toute sa largeur, va nous servir de guide.

### § 2. — Croyance primitive à la Trinité.

Le dogme catholique est formulé dans nos catéchismes d'une manière courte et précise : « Le mystère de la

(1) Allusion à certains débats que nous étudierons plus tard.

(2) S. Grég. de Nazianze, orat. xxxi, §§ 26, 27. Voir un enseignement semblable dans Didyme, *De Trinitate*, lib. II, c. xix.

sainte Trinité est le mystère d'un seul Dieu en trois personnes. » — Unité de substance et de nature; identité de chaque personne avec la nature divine; opposition des trois personnes l'une par rapport à l'autre.

Cette formule et cette explication supposent que l'on sache distinguer entre la personne et la nature, et par conséquent que l'on ait des concepts clairs de l'une et de l'autre. Mais rappelons-nous qu'il faut éviter de confondre un concept clair avec un concept philosophiquement défini. Je l'ai montré dans l'*Étude* précédente : la distinction entre la nature et la personne est un fait de conscience qui précède toute recherche philosophique, tout système et toute définition. Si les sages de la Grèce n'en ont point parlé, c'est que leur attention n'a pas été éveillée sur ce sujet.

Mais les chrétiens avaient reçu à cet égard une lumière nouvelle. Le Sauveur avait pris soin d'enchâsser le dogme de la Trinité dans la formule même de « l'initiation », puisque le baptême se donne au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit. Or le baptême sanctifie, « déifie », comme on disait alors. Les chrétiens croyaient donc que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont inséparables comme auteurs de la déification et comme objets de la même adoration.

Ce n'est pas tout. L'Évangile montrait aux chrétiens, sous chacun de ces trois noms, un être qui subsiste, qui vit, qui opère, qui commande. Ces caractères suffisaient au plus vulgaire bon sens, pour appliquer à chacun des trois un concept parfaitement clair, que le philosophe appelle le concept de la personnalité. — Ajoutez à ce concept les notions de Créateur et d'Infini, notions corrélatives dans l'esprit humain des notions du contingent et

du fini, et vous aurez constaté dans les premiers fidèles toutes les notions nécessaires et suffisantes pour l'acte formel de foi en la Trinité. Une substance créatrice, unique, infinie; trois noms dont chacun manifeste un être personnel, subsistant, créateur, infini, et par conséquent identique à la même et unique substance infinie; enfin, ces trois noms indiquant des oppositions et des relations entre les personnes qu'ils désignent.

C'est le mystère de la sainte Trinité. On l'adorait comme un mystère; on le croyait, pour ainsi dire, par parties, sans se douter que la synthèse philosophique nécessitait une laborieuse purification des concepts. De plus, l'absence même de définitions abstraites obtenait ce résultat, que les diverses notions fournies par l'Évangile n'étaient pas délimitées de façon à s'opposer, mais qu'elles se fondaient plutôt ensemble sans se confondre, comme il en est des réalités elles-mêmes auxquelles ces notions se rapportent. Foi moins scientifique, mais foi plus intime et peut-être plus pénétrante!

Aussi l'Église n'avait-elle aucune hâte d'appliquer à ce divin mystère les investigations d'une raison curieuse. Quelle définition peut-on bien donner à ce qui en Dieu est un, et quelle autre définition à ce qui est triple? Quel est le concept formel qui distingue les trois réalités divines sans les séparer? Autant de questions subtiles, difficiles, inutiles au peuple. L'Église savait qu'elle avait été instituée, non pour être une académie du beau savoir, mais pour évangéliser tous les hommes et surtout les pauvres. *Confiteor tibi, Pater, quia abscondisti hæc à sapientibus et prudentibus, et revelasti ea parvulis.* Cette parole du Maître dictait le langage des évêques.

### § 3. — Cette croyance était complète.

Les concepts des fidèles n'étaient donc pas définis suivant les lois de la grammaire et de la dialectique. Ils n'avaient d'autres contours que les paroles de l'Évangile; et cependant ces concepts étaient complets, et contenaient, cachées sous leurs enveloppes indécises, toutes les vérités révélées, toutes les formules dogmatiques. On le constate aux éclairs qui de temps en temps jaillissent de ces nuages, et qu'on recueille comme des actes de foi exprimés sous une forme qui n'a été consacrée que plus tard (1).

On le constate surtout par un fait qui témoigne d'une croyance permanente. Toutes les fois que l'erreur, enfantée dans les antres de la sophistique, vient à montrer sa tête orgueilleuse, la piété des catholiques réclame, sans attendre qu'on lui fasse la leçon. Un hérétique voit trois dieux dans la formule du baptême; le peuple réclame. — Dans cette même formule, Sabellius ne voit que trois rôles d'une même personne; le peuple réclame. — Arius ose prétendre que le Fils est une créature du Père; le peuple réclame. — Eunomius et Macédonius soutiennent à leur tour que le Saint-Esprit est une créature du Fils; pour les confondre, les évêques n'ont qu'à rappeler au peuple la formule de son baptême.

De là vient que les premières définitions dogmatiques sont en général des anathèmes à l'erreur ou bien des formules négatives : « Le Fils est incréé, non-fait. » —

(1) Voir Ginoulhiac.

« le Saint-Esprit est incréé, n'est pas une créature, n'est ni le Père ni le Fils. » La vérité préexistait à l'erreur, et la repoussait comme le bloc d'acier pulvérise le caillou qui le choque. Mais en même temps, ce choc faisait jaillir la lumière. La foi se réfléchissait sur elle-même ; elle prenait mieux possession d'elle-même, et se rendait mieux compte de ce qu'elle possédait : travail intérieur dirigé par les évêques dont la fonction est d'instruire.

### § 4. — Les Pères s'opposent à l'intrusion de la raison.

L'orgueilleuse indiscrétion des rhéteurs troubla cette simplicité primitive de la foi. Tous les Docteurs font aux hérétiques le même reproche.

« Tu demandes, dit saint Grégoire à Eunomius, ce qu'est la procession du Saint-Esprit. Dis-moi d'abord ce qu'est l'innascibilité du Père (1) ; alors, à mon tour je traiterai en physiologiste la génération du Fils et la procession de l'Esprit. De cette façon, tous les deux ensemble nous serons également frappés de folie, pour avoir regardé sournoisement les mystères de Dieu. Et pour parler de telles choses que sont-ils donc ? Ils ne peuvent seulement savoir ce qui est à leurs pieds ; ils ne savent supputer ni le sable de la mer, ni les gouttes de la pluie, ni les jours du temps, et les voilà qui pénètrent dans les abîmes de la Divinité, qui rendent raison de la nature ineffable et incompréhensible » (2) !

En même temps que les Pères flagellent la fatuité des hérétiques, ils s'emploient à préserver les fidèles d'une vaine curiosité. Croyez, répète sans cesse saint Cyrille de

(1) Allusion ironique aux rêveries d'Eunomius sur l'innascibilité.
(2) S. Grég. de Naz., orat. XXXI, § 8.

Jérusalem dans ses célèbres catéchèses, croyez et ne me demandez pas le comment. — Et saint Grégoire à son peuple de Constantinople :

« Tu entends qu'il y a génération? ne cherche pas curieusement le comment. Tu entends que l'Esprit procède du Père? ne te fatigue pas à chercher le comment. Si tu t'inquiètes si fort au sujet de la génération du Fils ou de la procession de l'Esprit, je m'inquiéterai à mon tour au sujet de l'union entre ton corps et ton âme. Comment es-tu à la fois poussière et image de Dieu? En toi quel est le moteur et quel est le mobile? Comment le même est-il mû et moteur? Comment la sensation demeure-t-elle en toi et attire-t-elle ce qui est au dehors? Comment l'intelligence demeure-t-elle en toi, et engendre-t-elle un verbe dans une autre intelligence, ou comment la pensée est-elle transmise par la parole?... Si tu ne te connais pas toi-même, si tu ne comprends pas les choses qui te sont attestées par les sens, comment espères-tu connaître exactement de Dieu et ce qu'il est et combien il est grand? Quelle folie (1) » !

### § 5. — Les Pères fondent la dogmatique. Texte de saint Hilaire.

Il faut qu'il y ait des hérésies, *oportet hæreses esse*, ne serait-ce que pour manifester l'activité intellectuelle de l'Église. Sans les Arius, les Eunomius et les Nestorius, aurions-nous les Athanase, les Basile, les Grégoire, les Cyrille? Saint Hilaire, l'émule en gloire de ces grands hommes, commence son immortel traité *de la Trinité*, par confesser que l'hérésie a aiguillonné son génie, et l'a contraint à entreprendre une dogmatique de la Trinité.

---

(1) S. Grég. de Naz., orat. xx, § 11.

« Aux fidèles, écrit-il, il suffisait de la parole divine qui pénètre dans nos oreilles par le témoignage de l'Évangéliste avec la vertu de la Vérité parlante. Le Seigneur a dit : « Allez « donc, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du « Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder « tous les commandements que je vous confie. Voici que je « suis moi-même avec vous jusqu'à la consommation du siècle. » Du mystère du salut, qu'y a-t-il qui ne soit contenu dans cette parole? Qu'y a-t-il à ajouter? Qu'y a-t-il d'obscur? Tout y est plein, comme provenant du Plein; tout y est parfait, comme provenant du Parfait. Car cette simple phrase contient et la signification des mots et l'efficacité des choses, et l'ordre des sujets et l'intelligence de leur nature...

« Mais la méchanceté des hérétiques et des blasphémateurs nous force à faire des choses illicites, à gravir des cimes inaccessibles, à parler de sujets ineffables, à entreprendre des explications interdites. Il devait suffire d'accomplir par la seule foi ce qui est prescrit, c'est-à-dire, d'adorer le Père, de vénérer avec lui le Fils, et de nous remplir du Saint-Esprit. Mais voici que nous sommes contraints d'appliquer notre humble parole aux mystères les plus inénarrables. La faute d'autrui nous jette nous-mêmes dans cette faute, d'exposer aux hasards d'une langue humaine les mystères qu'il aurait fallu renfermer dans la religion de nos âmes (1). »

### § 6. — Élaboration de cette dogmatique.

Dieu, qui promet les victoires à son Église, veut qu'elle les achète toujours par une lutte incessante. Les premiers pontifes cimentèrent par le martyre la foi du Christ; pendant les persécutions sanglantes, il fallait souffrir plutôt que parler. Puis vint l'ère des hérésies. Le

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. II, §§ 1 et 2.

rôle des Docteurs fut de combattre par la parole et de sauvegarder la tradition révélée, en formulant les dogmes d'une manière précise. Ce fut un rude labeur. Que de notions à éclaircir! et pour cela que de mots à définir! Quelle langue nouvelle à créer! mais en même temps quelle discrétion pour allier la sauvegarde du dogme aux ménagements pour les usages établis!

Faut-il s'étonner si, dans les anciens Pères, on trouve des expressions quelque peu malsonnantes pour nos oreilles habituées à un langage défini? Faut-il se scandaliser si, dans l'enfantement laborieux de ce langage, il s'est rencontré des malentendus, des disputes de mots? Les conciles, au témoignage de saint Grégoire de Nazianze, semblaient transformés en congrès de rhéteurs; on n'y entendait que des discussions de grammaire et de dialectique. Ne devons-nous pas plutôt reconnaître dans la rédaction définitive des formules dogmatiques, un miracle aussi grand que celui du don des langues au jour de la Pentecôte?

Par rapport au dogme fondamental de la Foi, la providence divine suivit la même méthode que dans ses autres œuvres. Dès le premier jour, la lumière éclaira les fidèles; mais ce n'est que peu à peu que cette lumière se concentra en un soleil plus brillant et plus délimité. C'est au quatrième siècle que s'opéra surtout cette concentration dogmatique, et que les formules relatives à la Trinité furent définitivement arrêtées. Les Pères de ce grand siècle seront donc nos maîtres préférés dans l'étude difficile du plus profond des mystères.

Mais je ne puis me lasser de le répéter. Pour comprendre ces Docteurs, il faut penser comme eux, c'est-

à-dire attacher aux mots les mêmes significations. Or ce résultat ne peut s'obtenir que par une sorte de gymnastique de l'esprit, qui, rompant avec ses habitudes, se soumet à une nouvelle éducation intellectuelle. Il est donc nécessaire avant tout, de jeter un coup d'œil historique sur la formation du langage ecclésiastique.

## CHAPITRE II.

### TERMINOLOGIE LATINE.

#### § 1. — Elle fut consacrée de bonne heure.

Dès la première moitié du troisième siècle, nous trouvons l'Église occidentale en pleine possession de son langage actuel au sujet de la Trinité. Lorsque Noet et Praxéas, tristes précurseurs de Sabellius, osèrent confondre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, saint Hippolyte et Tertullien leur opposèrent le dogme affirmé dans les propres termes que nous employons encore aujourd'hui : un seul Dieu, une seule nature, une seule substance, trois personnes; Unité, Trinité. Or, dans l'usage de ces mots, rien ne trahit l'embarras d'écrivains obligés de créer et d'expliquer des expressions nouvelles. Au contraire, leur style présente alors toutes les allures que donne l'assurance d'être compris, parce qu'on parle la langue même des lecteurs.

#### § 2. — Du mot « personne ».

Que les mots « Dieu, nature, substance » aient été affectés sans difficulté à l'unité divine, rien là d'éton-

nant, puisque ces expressions répondent très bien à ce que la raison conçoit au sujet de la Divinité. Il n'existe qu'un Dieu; Dieu est une substance vivante; sa nature n'a rien de commun avec la nature des êtres créés.

Mais comment a-t-on été conduit à choisir le mot « personne » pour distinguer les trois réalités divines révélées par la foi? Boèce résout cette question en signalant les divers sens du mot *persona*.

« Ce mot, dit-il, signifiait d'abord le masque dont se servaient les acteurs dans les comédies et les tragédies. *Persona* vient de *personare*, dont on a rendu grave l'antépénultième, parce que le son, en roulant dans la concavité du masque, devient plus fort... Mais, comme les histrions se servaient de ces masques pour représenter des individus, par exemple Hécube, Médée, Simon, Chrémès, on a pris l'habitude d'appeler aussi « personnes » les autres hommes qui se reconnaissent et se distinguent par leur aspect particulier (1). »

Ainsi le mot latin *persona* signifia d'abord un masque, puis un *personnage* de tréteaux, puis un personnage sur le théâtre du monde, puis un individu quelconque.

Ce dernier sens dérivé prit, de bonne heure, une grande prépondérance, soit parce que les grammairiens y recoururent, pour distinguer les trois cas du discours : « moi, toi, lui »; soit surtout par l'emploi qu'en firent les jurisconsultes romains, pour distinguer dans le Droit ce qui concerne les hommes et ce qui concerne les choses. Déjà, au deuxième siècle, Gaius écrivait : *Omne jus quo utimur, vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad actiones* (2).

---

(1) Boèce, *De persona et duabus naturis*, cap. III.
(2) *Digest.*, I, tit. 5, 1.

La langue latine se trouvait donc bien préparée à recevoir le dogme de la Trinité. Un père et un fils étaient déjà deux « personnes » différentes dans le langage usuel et le langage juridique. Tout naturellement on fut conduit à désigner sous le nom collectif de « personnes » les trois réalités distinguées dans la formule du baptême : « Au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ».

### § 3. — Du mot πρόσωπον.

Boèce, pour rattacher au mot latin *persona* le mot grec πρόσωπον, donne à tous les deux le même sens primitif : « Les Grecs, dit-il, ont appelé les masques πρόσωπα, parce qu'on les place devant les yeux pour cacher la figure, παρὰ τοῦ πρὸς τοὺς ὤπας τίθεσθαι (1). » Cette étymologie est inexacte. Le sens primitif du mot πρόσωπον est *face*, *visage*, comme le prouve son emploi dans Homère et autres auteurs primitifs. Mais il est très vrai qu'au théâtre, on l'adopta pour signifier le masque qui sert à l'acteur pour se composer une *face*, une *figure* de circonstance. De là tout naturellement le sens de « personnage », de « rôle ». De là encore le sens très ancien, suivant lequel un ambassadeur est dit représenter la « personne » de son maître.

On sait que dans la Rome impériale, le grec était parlé concurremment au latin. Par conséquent, on ne peut s'étonner que les chrétiens aient traduit *persona* par πρόσωπον, et qu'ils aient transporté au mot grec le sens

(1) Boèce, *loc. cit.*

canonique déjà attaché au mot latin. Il en résulta que dans ses rapports officiels avec l'Orient, l'Église Romaine employa toujours le mot πρόσωπον, comme un terme consacré. Mais, dans le monde grec, ce mot n'avait point subi toutes les dérivations du mot *persona*, et ne se présentait qu'avec sa signification de rôle et de personnage. De là des luttes que nous aurons à raconter bientôt.

### § 4. — Texte de saint Hippolyte.

Pour mieux faire comprendre combien le langage ecclésiastique s'est rapidement formé en Occident, je veux rapporter deux textes qui remontent à la première moitié du troisième siècle.

Voici d'abord saint Hippolyte, employant le mot πρόσωπον, lorsqu'il réfute Noet. Pour confondre le Père et le Fils, l'hérétique arguait du texte : *Ego et Pater unum sumus.* « Réfléchissez donc, reprend saint Hippolyte; ob-
« servez que le Sauveur n'a pas dit : *Ego et Pater unum*
« *sum*, mais bien : *unum sumus.* Le mot *sumus* ne se dit
« pas d'un seul. Cette phrase exprime donc deux person-
« nes et une seule puissance, ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν,
« δύναμιν δὲ μίαν (1). »

Plus loin, saint Hippolyte fait une profession de foi que je rapporte tout entière, soit à cause de sa beauté, soit à cause de certaines idées que nous discuterons plus tard dans les Pères grecs du quatrième siècle, soit surtout parce que nous y retrouvons la terminologie que nous étudions actuellement.

---

(1) S. Hippolyte, *Contr. Hæres. Noeti*, § 7.

« Voici donc, mes frères, ce que nous révèlent les Écritures. Voici « l'ordre de choses » (1) qu'atteste saint Jean dans son Évangile, lorsqu'il confesse la divinité du Verbe, en disant : *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum.* Mais quoi ! le Verbe est en Dieu et le Verbe est Dieu : nous annonce-t-on deux dieux? Non certes : je ne dis pas deux dieux, mais un seul, et deux personnes, πρόσωπα δὲ δύο, et une troisième disposition, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, qui est la grâce du Saint-Esprit. Un seul Père, mais deux personnes, πρόσωπα δέ δύο, puisqu'il y a aussi le Fils, et de plus une troisième réalité, le Saint-Esprit. Le Père décrète, le Fils accomplit; le Fils se montre, et par lui on croit dans le Père. Toute cette harmonique disposition se rassemble dans un seul Dieu; car il n'y a qu'un seul Dieu : le Père ordonnant, le Fils obéissant, le Saint-Esprit instruisant; le Père étant *super omnia*, le Fils étant *per omnia*, le saint Esprit étant *in omnibus*.

« Impossible de connaître comment Dieu est un, à moins de croire vraiment au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Les Juifs glorifiaient le Père, mais ils ont été ingrats parce qu'ils ont méconnu le Fils. Les disciples ont confessé le Fils, mais non dans l'Esprit saint; aussi ont-ils renié. Le Verbe Paternel connaissant donc la « disposition », οἰκονομίαν, et sachant que la volonté du Père est de ne pas être glorifié autrement que de la sorte, a donné à ses disciples après sa résurrection la formule : *Euntes docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Par cette formule, il déclare que celui qui omet une de ces choses ne glorifie pas Dieu parfaitement. Car c'est par cette Trinité que le Père est glorifié. Le Père a voulu, le Fils a fait, l'Esprit a manifesté. Voilà ce que toutes les Écritures proclament sur ce sujet (2). »

Peut-être un lecteur, encore peu familiarisé avec les anciens Pères, s'étonnera-t-il de certaines formules qui

(1) Οἰκονομίαν. Ce mot, appliqué d'habitude à l'Incarnation, est appliqué ici à la Trinité. Voir Migne, x, col. 821, note (99).

(2) *Ibid.*, § 14.

choquent nos concepts modernes. Ce n'est pas encore le lieu de les expliquer. Mais cette étrangeté ne fait que mieux ressortir l'accord qui a toujours existé dans l'Église latine au sujet des mots : *Personnes* et *Trinité*.

### § 5. — Texte de Tertullien.

Bien étrange est aussi parfois le langage de Tertullien, lorsqu'il défend contre Praxéas le mystère de la sainte Trinité. Sans doute, on peut démontrer l'orthodoxie de certaines expressions choquantes, en les rapprochant du contexte. A travers cette obscurité particulière au docteur africain, on reconnaît l'effort du penseur qui cherche en vain, dans une langue profane, des mots qui puissent exprimer un mystère sacré (1).

Mais le style de notre Docteur devient clair et précis, du moment qu'il emploie le mot « personne ». On voit qu'il n'a plus à craindre de ne pas être compris des chrétiens.

De plus, ce mot réveille dans Tertullien ses vieilles habitudes du barreau ; car dans le droit romain, c'est un terme juridique. Aussi voyez comment le grand avocat plaide contre Praxéas la cause de la foi catholique.

Pour prouver la réelle distinction entre le Père et le Fils, notre jurisconsulte apporte d'abord quelques textes

---

(1) Par exemple cette exposition : Tres autem non statu sed gradu, nec substantia sed forma, nec potestate sed specie : unius autem substantiæ et unius status et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formæ et species in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti deputantur. — *Adv. Praxeam*, c. II.

qui font loi. *Et dixit Deus : Fiat firmamentum, et fecit Deus firmamentum.* Dieu a dit et Dieu a fait. De plus, Dieu a tout fait par sa Parole, *per quem omnia facta sunt*, et cette Parole est Dieu, *Deus erat sermo.* Ces textes authentiques étant produits, l'avocat argumente :

« Vous êtes en présence de deux; autre celui qui dit de faire, autre celui qui fait. Comment comprendre l'expression « autre », je l'ai déjà déclaré. Elle se rapporte au mot personne et non au mot substance; elle est pour distinguer, non pour diviser. Certes, bien que partout je soutienne une seule substance dans les trois unis ensemble, le bon sens me contraint à déclarer autre celui qui exécute et autre celui qui commande. Car celui-ci ne commanderait pas, si lui-même exécutait ce dont il ordonne l'exécution par celui-là. Cependant il commande. S'il était seul, il ne se commanderait pas à lui-même. Il agirait sans commander, sans attendre à recevoir ses propres ordres (1). »

C'est bien là, si je ne me trompe, le plaidoyer d'un avocat qui distingue, oppose, sépare les personnes impliquées dans une même affaire, en s'appuyant sur le rôle que chacune y a joué.

Tertullien plaide de la même façon au sujet du Saint-Esprit. Après avoir accumulé un grand nombre de textes de la Loi divine, il déclare se borner à ces citations pour

(1) Habes duos : alium dicentem ut fiat, alium facientem. Alium autem quomodo accipere debeas, jam professus sum; personæ non substantiæ nomine, ad distinctionem non ad divisionem. Cæterum, etsi ubique teneo unam substantiam in tribus cohærentibus, tamen alium dicam oportet ex necessitate sensus, eum qui jubet et eum qui facit. Nam nec juberet, si ipse faceret dum juberet fieri per eum. Tamen jubebat, haud sibi jussurus si unus esset; aut sine jussu facturus, quia non exspectasset ut sibi juberet. — *Ibid.*, cap. XII.

ne point mettre de l'affectation à dérouler toutes les Écritures. Puis il conclut :

« De ces quelques textes résulte manifestement la distinction de la Trinité. Il y a en effet l'Esprit qui parle, et le Père auquel il parle, et le Fils de qui il parle. Ainsi en est-il des autres passages dans lesquels on parle au Père du Fils ou au Fils du Père, et des textes qui ont trait, soit au Père, soit au Fils, soit à l'Esprit ; passages qui établissent chaque personne dans sa singularité propre (1). »

Tertullien était d'autant plus à l'aise pour employer le mot *personne* dans son traité contre Praxéas, qu'il s'y consacrait à combattre la confusion des trois subsistences, et que, par conséquent, il n'avait pas à être soupçonné de réduire la personne à une fiction juridique. Cependant il insiste sur la substantialité de la personne divine. La Parole de Dieu, dit-il, n'est pas un vain son ; c'est quelque chose de substantiel dans toute la propriété du mot « substance » ; c'est une chose réelle, une personne, à ce point qu'il y a un premier et un second, le Père et le Fils, Dieu et la Parole ; car en Dieu tout est pure substance. « Cette substance de la Parole, je l'appelle *personne*, et je « réclame pour elle le nom de Fils ; et puisque je recon- « nais un Fils, je le défends comme le second par rapport « au Père dont il procède (2). »

---

(1) His itaque paucis, tamen manifeste distinctio Trinitatis exponitur. Est enim ipse qui pronuntiat Spiritus, et Pater ad quem pronuntiat, et Filius de quo pronuntiat. Sic et cætera quæ nunc ad Patrem de Filio, vel ad Filium, nunc ad Filium de Patre, vel ad Patrem, nunc ad Spiritum pronuntiantur, unamquamque personam in sua proprietate constituunt. (Cap. XI.)

(2) Quæcumque ergo substantia Sermonis fuit, illam dico perso-

Après Tertullien, nous trouvons Novatien qui le suit pas à pas. Saint Cyprien, et plus tard le pape saint Damase, expriment la Trinité par la formule : « Un seul Dieu et trois Personnes. » Enfin saint Augustin emploie sa subtilité à expliquer le mot « personne » et à en légitimer l'emploi dogmatique.

### § 6. — Belle réflexion de Richard de Saint-Victor.

On le voit : les formules exprimant le dogme de la Trinité furent consacrées de très bonne heure dans l'Église occidentale. Faut-il faire honneur de ce résultat au génie latin, dont le caractère est la netteté et la décision? Ne doit-on pas attribuer cette clarté précise à la lumière surnaturelle qui rayonne autour de la Chaire Apostolique? Mais à quoi bon séparer ces deux influences, puisque la Providence n'a préparé le génie romain que pour en doter l'Église Mère et Maîtresse de la Catholicité?

C'est le lieu de rappeler une belle pensée d'un Docteur du moyen âge. Saint Augustin avait dit, et saint Anselme répété, qu'on avait été contraint de prendre le mot « personne » afin de répondre à la question : *Quid tres?*

Richard de Saint-Victor écrit à ce propos :

« Je dirai ce que je pense, ce que je crois fermement et indubitablement. Dans ce mystère si sublime et suréminent de la Trinité, le mot : « personne » n'a pas été choisi sans une inspiration divine et sans le ministère du Saint-Esprit. Considérons comment le Saint-Esprit s'est occupé de tant de mystères de notre foi, de notre rédemption, de notre sanctification, pour

---

nam, et illi nomen Filii vindico; et dum Filium agnosco, secundum a Patre defendo. (Cap. VII.)

les prédire par la bouche des prophètes, pour les décrire par la bouche des évangélistes, pour les expliquer par la bouche des Docteurs. Or, de tous ces mystères, celui de la Trinité est le plus sacré et le plus secret. Si l'on songe à tout cela, on ne pourra pas se persuader que le Saint-Esprit ait voulu qu'un mot servît à exprimer la foi en la Trinité, et qu'il en ait abandonné le choix à l'opinion des hommes, sans le déterminer par sa propre inspiration. Disons, je le veux bien, que ceux qui les premiers ont transporté ce nom aux choses divines l'ont fait par nécessité et pour avoir quoi répondre à ceux qui demandent : *Quid tres?* Mais le Saint-Esprit, qui présidait à leurs pensées, connaît comment cette nécessité les poussait vers la raison et la vérité (1). »

---

(1) Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, lib. IV, cap. v.

# CHAPITRE III.

## TERMINOLOGIE GRECQUE.

## ARTICLE I.

### PREMIÈRE ÉLABORATION.

§ 1. — On employa d'abord les mots dans leur sens profane.

Pendant que l'Église latine exprimait tranquillement sa foi par une formule consacrée, l'Église orientale avait à supporter la lutte contre des hérésies plus insidieuses les unes que les autres.

Or il est bien évident que, pour réfuter des erreurs exprimées dans un langage compris de la foule, les défenseurs du dogme devaient, eux aussi, se faire comprendre facilement par les fidèles, et par conséquent employer les mots dans leur sens vulgaire et généralement accepté. Si donc nous voulons acquérir l'intelligence de l'apologétique grecque, il nous faut, avant tout, obtenir des notions exactes sur le sens primitif et profane des expressions

qui interviennent dans les débats dogmatiques de cette époque.

Deux mots sont principalement à étudier, savoir, οὐσία et ὑπόστασις.

### § 2. — Sens primitif du mot οὐσία.

Le mot οὐσία met, en général, les traducteurs en grande perplexité. Ils le rendent tantôt par *essence*, tantôt par *substance*, suivant le contexte, et bien des fois le contexte les laisse hésitants.

Cette incertitude est très ancienne. Saint Hilaire, pour faire comprendre aux évêques latins le sens de οὐσία, le traduit par *essentia*, en se laissant guider par le verbe racine; mais les explications qu'il en donne lui attribuent le sens de *substantia*. — Saint Jérôme, dans sa fameuse lettre à saint Damase, hésite entre les deux sens et il se contente d'écrire *usia*. — De même, nous lisons dans une lettre de saint Basile le passage suivant : « ὑπόστασις et οὐσία ne sont pas synonymes. Nos frères d'Occident l'ont indiqué eux-mêmes, à mon avis. Car se défiant de leur langue trop étroite, ils conservent dans leurs traductions le mot grec οὐσία (1). »

Je suivrai ces exemples et j'emploierai le mot : *usie*. Ce sera le vrai moyen de nous débarrasser de nos concepts latins.

Que signifiait donc pour les Grecs le mot *usie*, οὐσία?

Le législateur de la philosophie, Aristote, en avait donné deux significations.

---

(1) S. Basile, *Ad Terentium*, epist. 214, § 4.

« On appelle, principalement, premièrement, proprement, *usie*, οὐσία, ce qui n'est dit d'aucun sujet, et qui n'est dans aucun sujet ; par exemple, cet homme ou ce cheval. On appelle *secondes usies*, δεύτεραι οὐσίαι, les espèces dans lesquelles les *premières usies* existent avec les genres correspondants ; ainsi *cet homme* est spécifiquement homme et génériquement animal. On appelle donc *secondes usies*, l'homme et l'animal (1) ».

Ainsi, d'après le Philosophe, le mot οὐσία, dans son premier sens, signifie l'individu subsistant en soi-même, *hoc subsistens*, τὸ ὑφέστως. Voilà pourquoi les péripatéticiens latins, traduisant οὐσία par *substantia*, ont formulé le principe : *substantiæ primæ solæ subsistunt*. Quant au second sens du mot οὐσία, il indique l'essence, ou mieux, ce que nous appellerions *la substance spécifique*. Je reviendrai bientôt sur cette nuance délicate.

Ce double sens du mot οὐσία prête donc à l'amphibologie, puisqu'on peut y comprendre ou en écarter le concept de subsistence individuelle. C'est une remarque que je prie de ne pas oublier.

### § 3. — Sens primitif du mot ὑπόστασις.

Le mot ὑπόστασις ne se trouve point défini dans Aristote, et ne fait point partie de sa terminologie philosophique. Mais il était d'un usage vulgaire pour opposer le réel au phénoménal, ou comme nous dirions actuellement, pour opposer la réalité objective au phénomène subjectif. C'est ainsi qu'Aristote distingue, parmi les météores, ceux qui ne sont que des apparences et ceux qui existent

(1) Aristote, *Catégories*, ch. v, Οὐσία.

réellement, τὰ μὲν κατ' ἔμφασιν, τὰ δὲ καθ' ὑπόστασιν. C'est ainsi que Thémistius oppose les choses distinctes par la raison seule et les choses *réellement* distinctes, « ἃ μηδὲ τῷ λόγῳ χωριστὰ, ταῦτα καὶ ὑποστάσει χωρίζουσι » (1).

On ne doit donc pas s'étonner si quelquefois les Pères de l'Église emploient le mot ὑπόστασις pour affirmer une réalité substantielle quelconque. Voici trois exemples d'autant meilleurs qu'ils sont fournis par des Docteurs, chauds partisans des trois hypostases.

Saint Épiphane, dans sa discussion avec l'apollinariste Vital, voulant exprimer que l'intelligence de l'homme est une substance réelle, soutient que νοῦς est ὑπόστασις (2).

Saint Basile enseigne contre Eunomius que toute la nature du Père passe dans le Fils, comme la réalité des sciences, τῶν τεχνῶν ἡ ὑπόστασις, passe des maîtres dans les disciples (3). Son frère Grégoire, parlant des sophismes du même Eunomius, les compare à une toile d'araignée : « Il y a apparence d'un tissu, mais il n'y a aucune réalité dans cette apparence. Celui qui y touche ne touche à rien de subsistant, car ces toiles d'araignées s'évanouissent au contact des doigts, ὑπόστασις δὲ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ σχήματι· ὁ γὰρ ἁψάμενος, οὐδενὸς ὑφεστῶτος ἅπτεται... (4).

Ce dernier texte est important; il nous montre la corrélation entre les deux mots grecs ὑπόστασις et ὑφίσταναι. Le verbe répond bien à notre verbe *subsister*, d'où il

(1) Voy. Opp. S. Basil., t. IV, præfat.-Garnier, § 1, n. 6. — M. XXXII, col. 19. — Voir d'autres témoignages, Petau, lib. IV, c. I, § 5.

(2) S. Épiphane, *Hæres.*, 77, § 24. — M. XLII, col. 676.

(3) S. Basile, *Contr. Eunom.*, lib. II, § 16. — M. XXIX, col. 605.

(4) S. Grég. de Nysse, *Cont. Eunom.*, lib. II. — M. XLV, col. 489.

faut reconnaître au mot ὑπόστασις le sens de *subsistence;* et en effet, à partir du cinquième siècle, les auteurs ecclésiastiques le traduisent par *subsistentia.*

### § 4. — Sens concret de ces deux mots.

Il convient de faire dès maintenant une remarque capitale que j'ai annoncée tout à l'heure, et qui plus tard sera le point de départ d'une longue et délicate étude.

Nous avons vu comment Aristote distinguait les premières *usies* et les secondes *usies*. Sans conteste, les premières *usies* sont les substances individuelles. Quant aux secondes *usies*, on leur donne quelquefois le nom d'*essences*. Cette traduction n'est exacte que si on y attache un sens véritablement réaliste; c'est-à-dire, si l'on comprend l'*usie*, non comme une idée abstraite, mais bien comme une réalité substantielle existant dans l'individu.

La même remarque s'applique au terme ὑπόστασις. Pour le traduire exactement par *subsistentia*, il faut prendre ce dernier mot, non dans le sens d'une simple modalité, comme pourrait l'insinuer la forme grammaticale de sa terminaison, mais bien dans le sens formel d'une réalité substantielle et individuelle. Dans le langage grec, on ne dit pas : « Pierre a une hypostase, » pas plus qu'on ne dit : « Pierre a une substance. » On dit « Pierre est une hypostase » comme on dit : « Pierre est une substance. » Le mot *hypostase* est concret comme le mot *personne*. Aussi Petau observait judicieusement (1) que les anciens Latins qui ont traduit ὑπόστασις par *subsistentia*

(1) Petau, lib. IV, c. III, § 6.

donnaient au mot latin un sens concret qu'il a perdu en scolastique. Ils ne disaient pas : *Pater habet subsistentiam;* ils disaient : *Pater est subsistentia.*

### § 5. — Définitions de saint Damascène.

Nous venons d'étudier le sens profane des mots οὐσία et ὑπόστασις. Je crois utile de résumer et de confirmer ces notions par un témoignage de très grande valeur. Saint Damascène a composé une savante *Dialectique*, afin de prémunir contre les sophismes de l'erreur. Dans ses définitions, il s'inspire surtout d'Aristote, parce que ce philosophe était l'autorité qu'invoquaient toujours les hérétiques. Mais, en même temps, il signale les corrections que les Pères ont apportées au langage païen pour lui faire exprimer le dogme chrétien.

L'usie est la chose qui *existe* par soi-même, et qui n'a besoin de rien autre pour sa consistance. — Ou encore, l'usie est tout ce qui *subsiste* par soi-même, et qui n'a pas l'être dans un autre. C'est donc ce qui n'est pas pour un autre, qui n'a pas l'existence dans un autre, qui n'a pas besoin d'un autre pour sa consistance; mais qui est en soi et en qui l'accident a l'existence (1).

Notez avec soin la différence entre ces deux définitions de l'*usie*. Sans doute, toutes les deux répondent bien à la substance. Mais il est clair que saint Damascène a voulu indiquer la distinction entre la substance « seconde » qui

(1) Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν· καὶ πάλιν · οὐσία ἐστὶ πᾶν ὅτιπερ αὐθυπόστατον ἐστι, καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι... (S. Damasc., *Dialectica*, c. XXXIX.)

*existe* sans support étranger, αὐθύπαρκτον, et la substance « première » qui *subsiste* par soi-même, αὐθυπόστατον.

Un peu plus loin, notre Docteur donne aussi une double définition de l'*hypostase :*

Le mot hypostase a deux significations. Tantôt il signifie simplement l'existence. Suivant cette signification, usie et hypostase sont la même chose. Voilà pourquoi certains Pères ont dit les natures ou les hypostases. — Tantôt il désigne ce qui existe par soi-même et dans sa propre consistance. Suivant cette signification, il désigne l'individu numériquement différent de tout autre, par exemple Pierre, Paul, ce certain cheval (1).

Deux remarques à faire sur ces définitions de l'hypostase. Et d'abord sur la première. Saint Damascène fait une évidente allusion à un passage de saint Cyrille où la réalité des deux natures en Jésus-Christ est affirmée sous ces termes : σύγχυτοι μεμενήκασιν αἱ φύσεις ἤγουν ὑποστάσεις (2). Saint Cyrille s'est exprimé plusieurs fois dans ce même langage (3). Mais il ne peut y avoir de doute sur la pensée de celui qui a vaincu Nestorius. Ici le mot ὑπόστασις est

(1) Τὸ τῆς ὑποστάσεως ὄνομα δύο σημαίνει. Ποτὲ μὲν τὴν ἁπλῶς ὕπαρξιν· καθὸ σημαινόμενον ταὐτόν ἐστιν οὐσία καὶ ὑπόστασις. Ὅθεν τινὲς τῶν ἁγίων πατέρων εἶπον τὰς φύσεις, ἤγουν, τὰς ὑποστάσεις. Ποτὲ δὲ τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν· καθὸ σημαίνομενον τὸ ἄτομον δηλοῖ τῷ ἀριθμῷ διαφέρον, ἤγουν τὸν Πέτρον καὶ Παῦλον, τόν τινα ἵππον. (*Dialectica*, c. XLIII.)

(2) S. Cyrille, *Scholia de Incarnatione*, c. XI. — M. LXXV, col. 1381.

(3) Voir les indications d'autres passages, à la note 22 des *Dialectiques* de saint Damascène. — M., col. 591. Il faut lire cette savante note de Lequien, en tenant compte de la correction. Ces textes de saint Cyrille ne peuvent bien être étudiés qu'en traitant de l'Incarnation.

pris dans son sens vulgaire et primitif de « réalité » substantielle.

La seconde remarque porte sur le second sens du mot ὑπόστασις. On peut s'étonner qu'après les noms des apôtres Pierre et Paul donnés comme exemple d'individus, saint Damascène ajoute : « et ce certain cheval. » Mais c'est un rappel de l'explication d'Aristote au sujet de la substance première. Saint Damascène veut rapprocher le mot *hypostase* des expressions *substance première, et individu subsistant.*

### § 6. — Obscurité dans le langage des anciens Pères.

Cette dernière équivalence de signification philosophique est bien à retenir; car elle nous explique la difficulté des anciens Pères à parler du mystère de la Trinité.

Dans notre langage consacré par l'Église, il nous est bien facile de dire : « En Dieu, une seule substance *dremière*, et trois subsistants. » Mais autrefois, οὐσία, pris dans le sens de substance *première*, signifiait un être subsistant, auquel la dénomination ὑπόστασις convenait également. D'ailleurs, on ne pouvait admettre en Dieu le mot οὐσία pris dans le sens de substance *seconde*, puisqu'en Dieu il ne peut y avoir ni genre ni espèce. Les anciens Docteurs se trouvaient donc saisis, comme dans un étau, par l'équivalence vulgaire des mots οὐσία et ὑπόστασις, et ne se dégageaient qu'à force d'explications. De là le devoir pour leurs interprètes de ne pas les juger sur une phrase isolée, mais bien sur l'ensemble de leur doctrine. Photius applique prudemment cette méthode dans un exemple qui revient à notre sujet. Analysant les œuvres d'un saint prêtre

du troisième siècle, nommé Pierius, le savant critique s'exprime ainsi : « Il parle exactement du Père et du Fils, sauf qu'il dit quelque part deux usies et deux natures, πλὴν οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο λέγει. Mais il est évident, par ce qui précède et ce qui suit ce passage, qu'il prend les mots usie et nature dans le sens d'hypostase, et qu'il ne favorise pas Arius (1). »

Si l'on restait toujours fidèle à cette règle sage, on réduirait considérablement les textes qui font difficultés. Citons un cas intéressant.

Le concile de Nicée avait porté anathème contre ceux qui diraient du Fils de Dieu « qu'il fut un temps qu'il n'était « pas, ou qu'il n'était pas avant d'être engendré, ou qu'il « est tiré du néant, ou *qu'il procède d'une autre hypostase* « *ou usie,* ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, ou qu'il est créé, « ou changeant ou variable ». Cette énumération ne semble point avoir eu d'autre but, comme le fait remarquer Petau, que d'obstruer tous les chemins par où le serpent de l'hérésie aurait pu s'échapper. Mais saint Basile a été plus loin. Dans sa préoccupation de montrer la différence entre les mots « usie » et « hypostase », il s'empare de cette définition conciliaire, et il dit : « Si ces deux mots ont la même et identique signification, quel besoin d'employer l'un et l'autre? Le concile, en condamnant, soit ceux qui nient que le Fils procède de l'usie du Père, soit ceux qui prétendent qu'il ne procède pas de l'usie mais d'une certaine autre hypostase, témoigne par là même qu'il distingue ces deux erreurs (2). » Petau, dominé

(1) Photius, *Bibliotheca,* cod. 119. — M. CIII, col. 400.
(2) S. Basile, *Exemplar fidei,* epist. 125, § 1.

par son opinion qu'on a longtemps confondu les deux mots, attaque ce raisonnement du grand Docteur. A l'entendre, il y a contre Basile un témoignage écrasant : celui d'un Docteur qui avait assisté au concile de Nicée, et qui en avait été la lumière. Car, ajoute-t-il, saint Athanase affirme à plusieurs reprises l'identité de l'*usie* et de l'*hypostase* (1).

Mais, comme l'a fait remarquer Garnier dans sa belle étude sur saint Basile (2), lorsqu'on étudie dans leur contexte les passages cités, on y découvre toute autre chose que ce qu'a voulu y voir Petau. Dans l'un (3), saint Athanase réfute les ariens, qui, pour se débarrasser du concile de Nicée, prétendaient qu'on ne devait appliquer à Dieu ni le mot *usie* ni le mot *hypostase*. Le concile, reprend notre Docteur, a eu raison de les affirmer tous les deux, parce que ces deux mots s'accordent à signifier tout ce qu'il y a de plus réel dans l'être. Dans le second passage (4), saint Athanase enseigne que la divinité du Fils ne lèse en rien la « Monarchie », c'est-à-dire l'unité de principe, parce que tout procède en Dieu d'une première hypostase. Ces exemples suffisent pour montrer avec quel scrupule il faut maintenir un texte dans son contexte (5). Mais ils montrent en même temps à quelles difficultés

(1) Petau, lib. IV, c. I, § 6.

(2) Garnier, préface aux lettres de saint Basile. — M. XXXII, col. 16.

(3) S. Athanase, *Ad Afros*, § 4. — M. XXVI, col. 1036.

(4) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. IV, § 1.

(5) Petau cite aussi plusieurs textes où saint Épiphane semble identifier l'usie et l'hypostase. Une discussion attentive du contexte infirme cette conclusion. Le premier texte, et c'est le plus fort, n'est même pas de saint Épiphane, mais consiste en une citation de

les anciens se heurtaient, lorsqu'ils devaient appliquer aux mystères des locutions profanes.

### § 7. — La formule des trois hypostases est de tradition anténicéenne.

L'ensemble du langage traditionnel importe plus que certaines phrases détachées. Or Garnier a démontré victorieusement contre Petau que, bien avant le concile de Nicée, la tradition grecque avait consacré la formule des trois hypostases (1). Pour le prouver, non seulement il apporte des textes formels, mais surtout il met au défi de citer un seul de ces anciens Grecs qui ait dit : « une seule hypostase en trois personnes. » On pouvait annoncer *à priori* le résultat de cette savante enquête.

Si les Pères prenaient le mot : ὑπόστασις dans son sens primitif de véritable « réalité » par opposition à la simple apparence, ils devaient soutenir contre Noet que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont des réalités, et que puisque l'une n'est pas l'autre, il faut compter trois réalités, trois hypostases, malgré leur unité dans la même *usie*. Les ariens voulant abuser du même mot en sens inverse de Sabellius, saint Denis d'Alexandrie leur répond : « Ils soutiennent que s'il y a trois hypostases, elles sont divi-

---

source semiarienne. Petau lui-même a reconnu son erreur. Comparez Petau, lib. IV, c. 1, § 7, et la note du même auteur dans les œuvres de saint Épiphane, *Hæres.*, 73, § 12, note (50).

(1) Nunc probandum tres hypostases semper in Oriente usurpatas *summo consensu* fuisse, saltem a Sabellii et Noetii tempore. (*Loc. cit.*, § 1, n° 3.) Cette dissertation de Garnier est de la plus haute importance. On ne peut trop engager à l'étudier avec soin.

sées. Mais il y en a trois, malgré qu'ils en aient; ou bien qu'ils suppriment absolument la Trinité (1). »

— Que si les Pères entendaient le mot ὑπόστασις dans le sens plus limité de substance individuellement « subsistante », la formule même du baptême leur notifiait trois hypostases. C'est ainsi qu'Origène affirmait contre les sabelliens : « Nous avons appris à croire qu'il y a trois « hypostases : le Père, le Fils et le Saint-Esprit (2). »

Et ce n'était point, dans l'illustre Alexandrin, un langage de circonstance dicté par une simple raison d'opportunité. Lorsque plus tard il s'est agi de combattre l'arianisme, erreur diamétralement contraire au sabellianisme, saint Athanase employa les mêmes expressions, dans des passages qui ne peuvent prêter à de fausses interprétations.

Rappelant le cantique des Séraphins, il dit :

L'adorable Trinité est une, inséparable et sans figure. Elle est conjointe sans confusion, de même que l'unité est distinguée sans séparation. Aussi les Séraphins répètent trois fois la doxologie : *Sanctus, Sanctus, Sanctus* pour notifier les trois hypostases parfaites, et ils ajoutent une seule fois *Dominus*, pour signifier l'unique usie (3).

Saint Athanase revient ailleurs sur cette vision d'Isaïe :

« Les Séraphins, dit-il, pour glorifier Dieu, disent : *Sanctus Sanctus, Sanctus, Dominus sabaoth*, pour glorifier le Père, le

(1) Cité par S. Basile, *de Spiritu Sancto*, c. XXIX, § 72.

(2) Origène, *in Joann*, t. II. — M. XIV, col. 128.

(3) Τὸ γὰρ τρίτον τὰ τίμια ζῶα ταῦτα προσφέρειν τὴν δοξολογίαν Ἅγιος, Ἅγιος, Ἅγιος, λέγοντα, τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τελείας δεικνύντα ἐστὶν, ὡς καὶ ἐν τῷ λέγειν τὸ Κύριος, τὴν μίαν οὐσίαν δηλοῦσιν. (S. Athan., *in illud, Omnia mihi tradita*, § 6. — M. XXV, col. 220.)

Fils et le Saint-Esprit. Voilà pourquoi, de même que nous sommes baptisés au nom du Père et du Fils, nous le sommes aussi au nom du Saint-Esprit. Or nous devenons, par le baptême, fils de Dieu et non pas fils des Dieux. Car le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *Dominus sabaoth*. Une seule divinité et un seul Dieu en trois hypostases : μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἷς Θεὸς ἐν τρισὶν Ὑποστάσεσι (1). »

Ces passages suffiraient; car on sait avec quel soin jaloux saint Athanase a conservé les anciennes traditions. Mais nous avons un autre témoignage peut-être encore plus décisif, ou du moins plus formel. C'est celui de saint Épiphane à qui Petau reproche d'avoir, lui aussi, confondu les termes *usie* et *hypostase*. Il s'agissait d'une sorte d'enquête sur la foi de saint Mélèce d'Antioche qu'on suspectait d'arianisme voilé. Saint Épiphane dit que l'orthodoxie de cet évêque a été garantie par ses concitoyens.

« Ceux-ci confessent la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, trois hypostases, une seule usie, une seule divinité, τρεῖς ὑποστάσεις, μίαν οὐσίαν, μίαν θεότητα : ce qui est la vraie foi, celle qui nous vient des premiers chrétiens, ἡ ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν, la foi prophétique, évangélique et apostolique; celle qu'ont proclamée nos pères et évêques réunis à Nicée sous le grand et bienheureux empereur Constantin. Dieu veuille, que l'honorable Melèce ait la même confession de foi que ses ouailles d'Antioche (2). »

Après ces témoignages, on doit conclure que dès les premiers siècles l'accord a toujours existé entre l'Orient et l'Occident, non seulement sur le fond du dogme, mais

(1) S. Athanase, *De Incarnat. et contr. arianos*, § 10. — M. XXVI, col. 1000.

(2) S. Épiphane, *Hæres.*, 73, § 34. — M. XLII, col. 468.

encore sur la manière de le formuler. Les Latins disaient : « une substance, trois personnes » ; les Grecs disaient : « une usie, trois hypostases ».

## ARTICLE II.

### DÉTERMINATION SCIENTIFIQUE.

#### § 1. — Circonstances qui nécessitèrent cette détermination.

L'arianisme troubla l'Église jusque dans son langage ; car un des caractères de cette hérésie fut la ruse, la subtilité, le sophisme et les professions de foi captieuses. Depuis que le concile de Nicée avait défini *l'Homoousion*, les ariens avaient pris en grande horreur le mot οὐσία. Quant au mot ὑπόστασις, et parce qu'il était moins clairement défini, et surtout parce qu'on y adjoignait d'habitude la triplicité, il se prêtait mieux à l'équivoque. Les hérétiques ne demandaient donc pas mieux que d'admettre trois hypostases dans la Trinité, sauf à identifier l'hypostase avec l'usie. « Trois hypostases, donc trois êtres ; or un seul être qui soit Dieu ; donc ni le Fils ni le Saint-Esprit n'ont droit à l'adoration » : c'était là une suite déductive faite pour séduire les simples. La ruse arienne ne put échapper à l'observation des évêques occidentaux, dans les innombrables conciles où ils se trouvèrent en contact avec l'Orient. D'ailleurs, le parallélisme grammatical des

deux mots ὑπόστασις et *substantia* rendait suspect aux Latins le mot grec. Il se produisit donc en Occident un mouvement pour proscrire la formule des « trois hypostases », et ce mouvement reflua en Orient pour y substituer la formule des « trois personnes ». Nous raconterons bientôt cette histoire plus en détail. Mais nous devons dire dès maintenant que cette réaction fit relever la tête au sabellianisme. La vieille erreur, réfractaire à l'expression « trois hypostases », s'accommodait assez bien de l'expression « trois personnes » ; car elle sous-entendait que l'expression πρόσωπα signifiait, uniquement, les divers rôles joués successivement dans le monde par l'unique hypostase divine.

Alors la Discorde put battre des mains en contemplant son œuvre. Non seulement elle avait divisé l'Orient en mille sectes qui se déchiraient mutuellement ; non seulement elle avait compliqué les questions de foi par les intrigues de palais, les factions ambitieuses, les rivalités individuelles ; mais, grâce à l'esprit de dissimulation qui flétrit la charité, elle avait introduit la défiance jusque dans la communauté des vrais fidèles. Les catholiques s'observaient, s'épiaient. A dire « trois hypostases », on encourait le soupçon d'arianisme ; à dire « une seule hypostase », on était taxé de sabellianisme.

Saint Basile, mêlé à ces querelles, reconnut le danger d'une telle situation. Il comprit qu'il fallait avant tout rétablir le calme parmi les catholiques, et que le seul moyen efficace pour faire cesser les malentendus, était de fortifier le langage de l'antique tradition ecclésiastique, en le fixant par des définitions exactes. Sa science, sa réputation, son autorité, sa position hiérarchique, tout

le préparait à cette œuvre difficile. Il l'entreprit dans sa lettre sur la *différence entre l'usie et l'hypostase* (1). Dieu prouva qu'il avait inspiré cet effort, car il le bénit.

### § 2. — Saint Basile étudie la question en philosophe.

Ce document célèbre s'ouvre par un exposé très clair de la question.

« Beaucoup ne distinguent pas dans le dogme entre la communauté de l'usie et la raison des hypostases. Ils s'en font une même idée, et ils pensent qu'on peut dire indifféremment usie ou hypostase. De là vient qu'à plusieurs qui se décident sans examen sur ces choses il semble bon d'affirmer en Dieu une seule hypostase, de la même façon qu'une seule usie. Au contraire, plusieurs, qui reçoivent les trois hypostases, pensent que cette confusion les oblige à distinguer les usies en même nombre. Pour que vous ne subissiez pas ces défaillances, je vous ferai un court mémoire sur cette question. Voici donc, en termes brefs, comment il faut penser sur ces choses. »

Avant d'analyser cette explication magistrale, quelques préliminaires seront utiles pour préparer le lecteur à en comprendre l'esprit et l'importance. Dans cette grande bataille, où toutes les puissances de l'enfer s'étaient concertées, la sophistique avait beaucoup puisé dans l'arsenal de la philosophie païenne. Comme aujourd'hui, contre la foi on invoquait la science et la raison. Il faut lire dans saint Basile et dans son frère de Nysse les arguments philosophiques d'Eunomius. Il faut lire surtout dans saint Épiphane les quarante-sept objections d'Aétius (2); c'est

(1) S. Basile, *Ad Gregorium fratrem*, epist. 38, § 1.
(2) S. Épiphane, *Hæres.*, 76. — M. XLII, col. 533.

l'hérésie mise en forme syllogistique suivant tous les procédés d'Aristote.

Mais si les querelles s'alimentaient par les chicanes des rhéteurs, saint Basile, de son côté, avait été merveilleusement préparé par ses fortes études aux discussions les plus subtiles. Il ne craignit donc pas de porter la question sur le terrain philosophique. Aussi, pour que nous puissions le comprendre, nous devons jeter un regard sur l'enseignement profane de cette époque.

### § 3. — Son point de départ.

Porphyre, dans son Arbre célèbre, avait épanoui la substance en genres, en espèces et individus. Mais tandis qu'il rencontrait des notions abstraites pour distinguer les genres et les espèces, qui sont choses abstraites, il ne pouvait signaler aucune abstraction pour définir les individus, choses essentiellement concrètes. Il se tira de cette difficulté, en distinguant les individus par l'ensemble et la totalité concrète de propriétés, dont chacune pouvait être considérée abstractivement.

« Le nom *individus*, ἄτομα, dit Porphyre, provient de ce que chacun est constitué par des propriétés dont l'amas, ἄθροισμα, ne peut se rencontrer identiquement le même dans un autre individu (1). »

Son disciple Ammonius interprète ce texte comme il suit : « Venons à l'individu, par exemple, à Socrate. Ses propriétés sont d'être philosophe, chauve, gros, fils

(1) Porphyre, *Instit.*, 2.

de Sophronisque, Athénien, etc. Chacune de ces propriétés peut se rencontrer dans d'autres individus. Car il y a d'autres hommes chauves et camus, d'autres philosophes, d'autres Athéniens, et peut-être d'autres fils de Sophronisque. Mais l'ensemble de ces choses, ἄθροισμα : être à la fois philosophe, camus, gros, vivre à telle époque, cela n'existe que dans le seul Socrate, et ne se rencontre dans aucun autre (1). »

Quelles que soient les critiques auxquelles prête cette définition de l'individu, saint Basile l'accepta comme base de sa distinction entre l'*usie* et l'*hypostase*.

### § 4. — Exposé de sa théorie.

Notre Docteur fait d'abord remarquer que certains mots signifient quelque chose de « commun », par exemple, le mot *homme*.

« Car ce mot, en désignant une nature commune, ne la circonscrit pas à un individu; puisque Pierre n'est pas plus homme qu'André, Jean ou Jacques. Cette communauté de signification, qui s'étend à tous les sujets répondant au même nom, exige donc une sous-division, par laquelle nous connaissions non simplement l'homme universel, τὸν καθόλου ἄνθρωπον, mais en particulier Pierre ou Paul. D'autres noms, au contraire, ont une signification très particulière, qui ne se rapporte pas à une communauté de nature, mais qui circonscrit l'objet en lui enlevant toute communauté sous ce rapport particulier. Tels sont les noms de Pierre et de Timothée... Lorsque vous considérez l'usie dans plusieurs hommes, tels que Paul, Sylvain ou Timothée, votre concept n'est pas

(1) Ammonius *in Porphyrium*.

autre à l'égard de Paul, autre à l'égard de Sylvain ou de Timothée. Le concept de l'usie, tel que vous le tirez de Paul, s'applique aux autres; sous le concept d'usie, ils sont de même usie, εἶσιν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι. Mais lorsqu'après avoir connu ce qu'il y a de commun entre ces hommes, on cherche à connaître ce qui les sépare l'un de l'autre, la raison caractéristique de chacun ne s'applique à aucun autre dans toutes ses déterminations, bien que quelques-unes d'entre elles puissent être communes à plusieurs individus (1).

« Or je dis ceci : le particulier correspond au mot hypostase. Car, en disant « homme », je n'engendre qu'une connaissance en quelque sorte confuse par son indéfini, puisque tout en signifiant une nature, je ne désigne pas un sujet particulier et subsistant, ὑφεστώς. Mais en disant : « Paul », je montre une nature subsistant dans le sujet indiqué par ce nom. L'hypostase répond donc, non pas au concept indéfini de l'usie, concept qui reste flottant à cause de la communauté de signification, mais au concept qui circonscrit et définit un certain sujet par ses caractères propres et individuels.

« C'est ainsi que l'Écriture sainte en agit dans beaucoup de cas, et, en particulier, dans l'histoire de Job. Voulant parler de lui, d'abord elle emploie un mot commun : *homme*, ἄνθρωπος, mais aussitôt elle coupe cette communauté par un mot qui individualise : *un certain*, τίς. En outre, tandis que l'Écriture se tait sur la définition de l'usie, qui serait inutile au but qu'elle se propose, elle s'attache à bien faire connaître ce *certain* homme, τὸν τινά, par des notions qui lui soient propres, par son pays, par sa nationalité, et par tout un ensemble extrinsèque qui le sépare et le distingue des autres hommes. De cette manière, elle fait parfaitement connaître celui dont elle doit raconter l'histoire, par son nom, son lieu d'origine, ses qualités de l'âme, et les circonstances extrinsèques... »

---

(1) Rapprochez ce texte de l'explication d'Ammonius.

Puis saint Basile conclut :

« Maintenant que vous connaissez quelle différence il y a par rapport à nous entre l'usie et l'hypostase, transportez ces mêmes notions dans les dogmes divins, et vous ne vous égarerez pas. »

J'ai cité ce long passage tout entier, à cause de sa singulière importance. Cette doctrine de saint Basile s'est imposée à toute l'Église orientale. Méditons-la donc attentivement.

### § 5. — L'usie répond au commun et l'hypostase répond au singulier.

Je remarque d'abord un coup de maître pour anéantir la chicane en lui enlevant toute matière. A quoi bon l'arbre de Porphyre avec ses divisions et ses sous-divisions, puisqu'en Dieu il n'y a ni genre, ni espèce, ni distinction entre la substance et la nature ? Adoptons une philosophie qui puisse s'appliquer à la théologie. Pour cela, il suffit de distinguer le commun et le singulier. Le commun nous l'appellerons *usie*, le singulier nous l'appellerons *hypostase*.

Saint Basile s'en tient à ses définitions, et il ne cesse de les répéter à tous ceux qui le consultent.

Au comte Térence :

« S'il faut dire en quelques mots ma pensée, je soutiens que la distinction logique entre l'usie et l'hypostase est la même qu'entre le commun et le particulier. Car chacun de nous participe à la communauté d'usie au point de vue de l'être, et est celui-ci ou celui-là par ses propriétés particulières. Ainsi en Dieu la raison d'usie est commune, par exemple la

bonté, la divinité, ou telle autre perfection que l'on conçoit; mais l'hypostase est conçue dans la propriété de paternité, de filiation ou de puissance sanctificatrice (1). »

De même, à l'évêque Amphiloque :

« L'usie et l'hypostase ont entre eux la même différence que le commun et le singulier; comme, par exemple, on distingue entre « animal » et « cet homme ». Voilà pourquoi nous confessons dans la Divinité une seule usie, de façon à ne pas y supposer diverses raisons d'être; mais nous confessons que chaque hypostase est différente des autres, afin que notre pensée au sujet du Père, du Fils et du Saint-Esprit, soit claire et exempte de confusion (2). »

### § 6. — Cette distinction est reçue par l'Église grecque.

Grâce à ces efforts de Basile et au précieux concours des Grégoire, le langage ecclésiastique fut fixé en Orient. L'Église, pour parler de choses ineffables, se décida à choisir elle-même et à définir ses mots, pour se créer une langue propre qu'elle imposât à ses fidèles. Ce coup d'autorité est nettement reconnu par Théodoret dans ses *Dialogues* théologiques. L'hérétique demandant s'il y a une différence entre l'*usie* et l'*hypostase*, l'orthodoxe répond : « Suivant la philosophie profane, il n'y en a aucune. Car l'usie signifie ce qui est, et l'hypostase ce qui subsiste. Ἡ τε γὰρ οὐσία τὸ ὂν σημαίνει, καὶ τὸ ὑφεστὸς ἡ ὑποστασις. Mais suivant la doctrine des Pères, il y a entre l'usie et l'hypostase la même différence qu'entre le commun et le

(1) S. Basile, *Ad Terentium*, 214, § 4.
(2) Id., *Ad Amphilochium*, epist. 236, § 6.

particulier, c'est-à-dire qu'entre le genre ou l'espèce et l'individu (1). »

Nous ne devons donc pas être étonnés d'entendre saint Cyrille d'Alexandrie expliquer comme saint Basile la différence entre l'*usie* et l'*hypostase* (2).

Plus tard, le philosophe saint Maxime, expliquant les formules grecques, déclare : « L'usie signifie l'espèce et la nature, considérées en soi. Quant à l'hypostase, elle désigne quelqu'un de l'usie, οὐσία μὲν αὐτὸ τὸ εἶδος καὶ τὴν φύσιν, ὅπερ ἐστὶ καθ' ἑαυτήν, δηλοῖ, ὑπόστασις δὲ τόν τινα τῆς οὐσίας ἐμφαίνει (3) ».

Enfin, saint Damascène résume toute cette question dans un passage que je dois citer, parce qu'il exprime d'une manière claire la doctrine de l'Église, et qu'il rappelle la façon auctoritative dont elle a fixé son langage. Après avoir expliqué comment les philosophes profanes distinguaient entre — l'*usie* générique, οὐσία, commune à toute substance, — la *nature* spécifique, φύσις, — et les *individus*, ἄτομα, saint Damascène continue :

« Les Pères, laissant de côté tous ces ergotages, ont appelé ce qui est commun à plusieurs, τὸ μὲν κοινὸν, c'est-à-dire l'espèce la plus spécifique : usie, ou nature, ou forme, οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφὴν : par exemple, l'ange, l'homme, le cheval, le chien, et choses semblables. Car οὐσία vient de εἶναι, φύσις de πεφυκέναι : or εἶναι et πεφύκεναι sont identiquement la même chose; et de même, la forme et l'espèce sont identiques dans

(1) Théodoret, *Dialog I. Immutabilis.* — M. LXXXIII, col. 33. Toute cette doctrine est très bien expliquée par Théodoret.

(2) S. Cyrille, *De Trinitate,* dialog. I. — M. LXXV, col. 700.

(3) S. Maxime, *Opuscula theolog.* — M. XCI, col. 260. Voir toute la suite, où la même définition est souvent répétée et expliquée.

la réalité. Quant au particulier, τὸ δὲ μερικὸν, les Pères l'ont appelé individu, ou personne, ou hypostase, ἄτομον καὶ πρόσωπον καὶ ὑπόστασιν, par exemple Pierre, Paul (1). »

### § 7. — Utilité de cette distinction.

Nous avons vu que Porphyre définissait l'individu, ἄτομον, par un ensemble d'accidents, et que cette définition, acceptée par nos Docteurs, leur servit à fixer le sens du mot *hypostase*. Saint Damascène ne fait donc que reproduire la doctrine reçue lorsqu'il ajoute :

« L'hypostase exige d'avoir une nature avec des accidents, de subsister en soi-même, et d'être conçue en acte. Il est impossible que deux hypostases ne diffèrent pas l'une de l'autre par quelque accident, et ne diffèrent que par le nombre. Mais il faut savoir que les seules propriétés individuantes sont les accidents qui caractérisent l'hypostase (2). »

Cette dernière phrase a pour but d'écarter les accidents qui vont et viennent dans une même hypostase, et de ne conserver, comme véritablement caractéristiques, que certains accidents inséparables de l'hypostase qui les contient.

Il faut l'avouer : au point de vue métaphysique cette théorie semble bien incomplète. Les accidents sont des choses de « nature », c'est-à-dire des réalités qui sont dans la nature et qui pour la plupart en procèdent. Comment supposer que leur ensemble constituera un ordre « personnel » différent de l'ordre « naturel » ? De plus, s'il est fa-

(1) S. Damascène, *Dialectiques*, ch. XXX.
(2) *Ibidem*.

cile d'affirmer que deux hypostases différentes ne peuvent pas exister avec un identique ensemble d'accidents, il serait difficile de le prouver par quelque raison métaphysique et *à priori*. Mais la métaphysique n'était pas le principal souci des Pères. Ils ne demandaient à la philosophie classique qu'une méthode pratique pour opposer l'*hypostase* à l'*usie*, préoccupés qu'ils étaient de fournir aux fidèles un moyen facile de distinguer ce que l'hérésie s'efforçait de confondre.

Et voyez comme ils tirent un merveilleux parti de leur distinction entre le « commun » et le « singulier ». — Le commun, c'est l'*usie*. Or, en Dieu, ni genre, ni espèce, ni substance « seconde ». Donc, dans la Trinité tout entière, communauté de substance « première », c'est-à-dire véritable consubstantialité. — Le singulier, c'est l'*hypostase*, caractérisée par un ensemble d'accidents et de relations. Or, dans une hypostase divine, aucun accident possible. Donc les seules notes individuantes sont des relations d'origine.

C'est la conclusion à laquelle aboutit saint Basile dans le traité que nous analysons. Pour le Saint-Esprit, dit-il, « le signe qui dénote l'individualité d'hypostase est que l'Esprit est connu après le Fils et avec le Fils et qu'il procède du Père ». Quant au Fils, « unique fils et splendeur de l'innascible lumière, il n'a, suivant ces notions particulières, aucune communauté avec le Père ou le Saint-Esprit, mais il est distingué par les signes précédents. Enfin la note spéciale du Dieu suprême est d'être Père, et d'être seul à ne procéder d'aucun principe. » Saint Basile conclut : « Par ces signes on découvre la distinction des hypostases. Quant à l'infinité, l'incompréhensibilité, l'a-

séité, l'immensité et autres attributs semblables, il n'y a aucune diversité dans la nature vivifiante, qu'il s'agisse du Père, du Fils ou du Saint-Esprit (1). »

Telle est la manière dont s'est élaborée cette belle formule des Grecs, que nous a conservée saint Damascène : « Un en toutes choses sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sauf l'innascibilité, la filiation et la procession, κατὰ πάντα ἕν εἰσιν ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ το ἅγιον Πνεῦμα, πλὴν τῆς ἀγεννησίας καὶ τῆς γεννήσεως καὶ τῆς ἐκπορεύσεως » (2).

---

(1) S. Basile, *De l'usie et de l'hypost.*, lettre 38, § 4.
(2) S. Damascène, *Foi orthodoxe*, liv. I, ch. VIII. — M. col. 828.

# ÉTUDE III.

## FUSION DES FORMULES.

# ÉTUDE III.

## FUSION DES FORMULES.

### CHAPITRE I.

ÉQUIVALENCE DES MOTS « PERSONNE » ET « HYPOSTASE ».

§ 1. — La fusion des formules ne s'est pas opérée sans difficulté.

C'est en nous adressant aux Docteurs de grand savoir que nous avons constaté le parfait accord entre la formule latine et la formule grecque. Mais on se tromperait, si l'on croyait que l'histoire suit la ligne droite tracée par la logique des idées. Sans doute, lorsqu'un principe s'incarne dans une société, il finit par l'entraîner de tout son poids. Mais ce mouvement est altéré par les influences des passions humaines, des intérêts particuliers, des faits accidentels de toutes sortes. Il en est comme d'une bille placée sur un plan incliné. Libre, elle roulerait vite et droit vers son but. Mais engagée dans une coque irrégulièrement ronde, elle descend lentement, déjetée tantôt à droite tantôt à gauche, et ce n'est

qu'après de nombreux zigzags qu'elle parvient où l'appelle la pesanteur.

L'Église n'a point échappé à cette loi des choses terrestres. Pour mieux montrer la toute-puissance de la force qui l'entraîne à travers les siècles, Dieu a permis que le noyau divin fût incrusté de toutes les misères de l'humanité : jalousies nationales, coteries remuantes, orgueils froissés, trivialités des foules. Il n'est pas jusqu'aux vertus qui n'aient leurs misères : idées étroites, obstination partiale, zèle intempestif, en un mot, vulgarité humaine!

Je rappelle cette vérité d'expérience courante, pour préparer le lecteur au récit de ce qu'on appelle *la querelle des trois hypostases*. Prenons les choses à leur source, et suivons-les dans leur ordre chronologique.

### § 2. — Feuille de Sardique. — 344.

Depuis dix ans, l'Église tout entière était troublée par la guerre à la fois violente et astucieuse que les partisans secrets d'Arius avaient déclarée à saint Athanase. En 344, un synode général fut réuni à Sardique (1), pour juger canoniquement la cause du grand persécuté, et, par là même, pour se prononcer sur les questions de dogme qui se cachaient au fond de ce procès. Aussi, lorsque le concile eut déclaré l'innocence de saint Athanase, plusieurs évêques proposèrent d'édicter quelques explications du symbole de Nicée. Le président Osius était partisan de cette mesure, mais l'assemblée s'y refusa par respect pour le symbole.

Ces explications, proposées sous forme de lettre syno-

(1) Voir Héfélé, *Hist. des Conciles*, liv. IV.

dale, nous ont été conservées en grec par Théodoret. On y lit ce passage :

« La cohorte des hérétiques soutient que les hypostases du Père, du Fils et du Saint-Esprit, sont différentes et séparées. Pour noûs, nous avons appris et reçu de la tradition, foi et confession catholique, qu'il n'y a qu'une hypostase que les hérétiques eux-mêmes appellent usie. Si l'on demande quelle est l'hypostase du Fils, nous professons que c'est identiquement celle du Père » (1).

Il est excessivement probable que ce passage avait été proposé par des Latins, qui, abusés par l'analogie grammaticale, considéraient comme absolument identiques les mots : ὑπόστασις et *substantia*. Ceci explique pourquoi les Grecs orthodoxes repoussèrent, sous un pieux prétexte, une lettre qui, cependant, devait leur plaire dans ses autres parties.

Malgré le vote négatif du concile, quelques évêques restèrent attachés à cette profession, au point de l'annexer aux exemplaires de la lettre authentiquement synodale, et c'est dans ces conditions que Théodoret nous l'a transmise, comme si elle faisait partie des actes mêmes de Sardique. Cette erreur se répandit, surtout en Occident probablement. J'appelle *Feuille* de Sardique cette pièce apocryphe, parce que c'est sous ce nom qu'elle fut désignée par le concile d'Antioche.

### § 3. — Exil de saint Eusèbe et de Lucifer. — 355.

En 353, le pape Libère, effrayé des progrès de l'arianisme en Occident, désirait que l'empereur Constance se

(1) Théodoret, *Hist. eccles.*, liv. II, ch. VI. — M. LXXXII, col. 1012.

prêtât à la réunion d'un concile. Il lui envoya en ambassade Lucifer, évêque de Cagliari. C'était une nature entreprenante et courageuse. Aussi, pour tempérer sa fougue, le pape lui adjoignit saint Eusèbe, évêque de Verceil, de mœurs plus douces et de prudence plus mûrie.

En 355, eut lieu le synode de Milan, où les deux envoyés du Saint-Siège soutinrent la foi catholique malgré les menaces et les coups. Le prix de leur héroïque résistance fut un exil en Orient, d'abord dans l'Asie Mineure, puis dans la haute Égypte. Si l'on veut admettre que saint Eusèbe et Lucifer étaient chauds partisans de la Feuille de Sardique, et que pendant leur exil ils ont dépensé leur zèle à la propager en Orient, toute l'histoire du schisme d'Antioche s'éclaircit d'une manière surprenante. J'accepte donc cette hypothèse comme un fil conducteur dans tout le récit qui va suivre. J'aurai soin de distinguer les conséquences de ma supposition et les faits démontrés, en imprimant les premières entre crochets. Au lecteur de juger de leur vraisemblance.

### § 4. — Origines du schisme d'Antioche. — 360 (1).

Au concile de Nicée, saint Eustathe, évêque d'Antioche, avait joué un grand rôle, autant par la dignité de son siège que par son zèle pour la foi catholique. Aussi, dès 330, la vengeance arienne l'expulsa de sa ville épiscopale pour l'envoyer en un exil rigoureux, et nomma à

(1) Héfélé. Voir *Dictionnaire de théologie* traduit par Goschler, à l'article *Mélétien* (*schisme*).

sa place un intrus de la secte. Pendant trente ans, l'importante chaire d'Antioche fut occupée par des évêques ariens qui n'ont pas laissé de trace dans l'histoire. Cette longue influence sur une ville de mœurs molles eut pour résultat de faire entrer, au moins de fait, la masse de la population dans la communion arienne. Mais un petit groupe de catholiques courageux se refusa toujours à reconnaître les intrus, et, malgré les persécutions, continua à exercer son culte à part dans des maisons particulières. On appela ces fidèles les *eustathiens*.

Tel fut l'état des choses jusqu'en 360. A cette date, l'évêque arien Eudoxe, ayant troqué son siège contre celui de Constantinople, un concile se réunit à Antioche en présence de l'empereur Constance, afin de procéder à la nomination d'un nouvel évêque. Les eusébiens, c'est-à-dire ces intrigants dont la foi oscillait astucieusement entre les deux camps, cherchaient un candidat qui plût au peuple par sa douceur, et qui achevât par la modération le triomphe de leur cause. Ils crurent avoir trouvé leur homme dans un étranger nommé Mélèce. Celui-ci avait déjà été évêque de Sébaste; mais il avait renoncé aux soucis de l'épiscopat, et il vivait en simple particulier dans ses terres, en dehors de toute discussion religieuse, et connu seulement pour sa vertu personnelle et son affabilité. Les eusébiens le proposèrent donc à l'empereur. De leur côté, les évêques catholiques, à qui l'orthodoxie de Mélèce était pertinemment connue, non seulement ne s'opposèrent pas à ce choix, mais, aussitôt l'élection faite, ils insistèrent pour qu'on en rédigeât l'acte canonique, et ils confièrent cette pièce à saint Eusèbe de Samosate, qui sut la garder au péril de sa vie.

L'empereur manda immédiatement Mélèce, le reçut avec de grands honneurs, et fit procéder à l'intronisation, dans laquelle l'élu avait à faire sa profession de foi. Deux évêques prêchèrent d'abord, le premier sans déguiser son arianisme, le second avec le vague et les ambages chers aux eusébiens. Quand vint le tour du nouvel évêque, Mélèce prononça un discours où respirait l'amour de la paix, mais où il confessa clairement la foi catholique aux applaudissements du peuple (1).

Les ariens, furieux d'être pris dans leurs propres intrigues, se plaignirent à l'empereur. Moins d'un mois après son élection, le saint pontife en consacrait la validité par la confession de l'exil, tandis que, sans plus de façon, on nommait à sa place Euzoïus, homme bien dûment vendu à la cabale.

La partie gangrenée du troupeau suivit Euzoïus, mais les honnêtes gens, révoltés de ces brutalités, restèrent fidèles à Mélèce. Tous les catholiques, pourtant, n'avaient pas accepté celui-ci pour légitime pasteur. Quelques-uns se défiaient d'un homme mis en avant par la faveur des ariens; on commentait dans son discours certains mots équivoques que saint Épiphane signale sans oser se prononcer sur les sentiments intérieurs de Mélèce (2). Bref, en 360, trois partis existaient côte à côte dans Antioche : les ariens, les méléciens, et ceux qui ne reconnaissant ni Euzoïus ni Mélèce, conservaient le nom d'eustathiens. Ces derniers, sans évêque, étaient administrés par un prêtre pieux, nommé Paulin.

---

(1) On peut lire ce discours dans S. Épiphane, *Hæres.* 73, § 29.
(2) *Ibid.*, § 35.

### § 5. — Convocation du Synode d'Alexandrie. — 362.

Constance étant mort en 361, Julien, pour ramener plus facilement le paganisme, commença par proclamer une sorte de liberté religieuse. Les évêques catholiques comprirent que le moment était solennel. L'Église avait, pendant plus de trente ans, subi d'affreux déchirements, et l'on présageait une persécution plus épouvantable, lorsque l'Apostat reviendrait de la Perse, grandi par un triomphe. Il n'y avait pas de temps à perdre. On devait se hâter de panser les plaies de l'Église, et de réunir les fidèles dans une même communion et charité, pour opposer à l'ennemi une masse compacte et résistante. Mais l'Église ne peut accepter aucune paix aux détriments de la foi et de la discipline. La difficile question des *lapsi* se présenta fatalement, comme après les persécutions sanglantes. Comme autrefois aussi, on rencontra les partisans de la sévérité et ceux de la miséricorde.

Dans ces circonstances, saint Athanase convoqua un synode à Alexandrie. On y traita de la conduite à tenir avec les évêques qui avaient ou failli ou faibli, et, malgré l'avis des intransigeants, on se décida pour des mesures aussi douces que possible. Saint Athanase nous les fait connaître dans une de ses lettres : n'exiger l'anathème nominal que contre Eudoxe de Constantinople et contre Euzoïus d'Antioche, parce que c'étaient là les coryphées de l'arianisme; faire confesser le symbole de Nicée et déclarer qu'on ne lui préférait aucune des formules proposées dans tous les synodes postérieurs. — Décision, ajoute Athanase, bien conforme à l'esprit de l'Église, puisque,

en Gaule et en Espagne, on avait fait des décrets semblables (1).

Dans le même synode d'Alexandrie, on traita aussi la question du Saint-Esprit, parce que l'on commençait à l'agiter, et l'on eut à s'occuper des opinions nouvelles d'Apollinaire, qui avait envoyé quelques moines pour les soutenir. Mais il y a lieu de s'étonner que, dans ce concile de programme disciplinaire et d'esprit pacificateur, il se soit élevé tout à coup une violente tempête au sujet du mot : *hypostase*. D'où surgissait une question qui n'avait pas encore agité l'Orient?

### § 6. — De quelques membres du synode.

Au moment de la convocation du synode, les glorieux exilés de la Thébaïde revenaient, rappelés par l'édit de Julien. Parmi eux étaient saint Eusèbe et Lucifer, et, suivant les coutumes anciennes de charité et de respect pour les confesseurs de la foi, ils avaient été invités par saint Athanase à prendre siège dans le synode. Lucifer, en particulier, était cher au grand pontife, qui lui avait écrit plusieurs lettres pour le féliciter de son courage.

Mais ici revient l'hypothèse que j'ai proposée plus haut. [Partisans de la Feuille de Sardique, nos deux Latins y voyaient une sorte de criterium de la foi. Faire souscrire cette Feuille serait un moyen court et pratique de distinguer la zizanie du bon grain : la paix serait offerte au prix de cette souscription.] Le sage Eusèbe

(1) S. Athanase, *Epist. ad Rufinianum*. — M. XXVI, col. 1180.

voulait que cette décision fût prise conciliairement. Il supplia donc Lucifer de venir, avant tout, s'entendre avec saint Athanase. Mais le bouillant évêque de Cagliari s'y refusa, et poussa droit sur Antioche pour appliquer lui-même son procédé de pacification.

Ainsi, saint Eusèbe se rendit seul au synode, et Lucifer se contenta de s'y faire représenter par deux diacres, Nérennius et Agapet. De son côté, Paulin avait envoyé d'Antioche deux diacres, Maxime et Calémère. Signalons aussi parmi les membres du synode le nom d'Astérius, parce qu'il se rencontre fréquemment adjoint à celui d'Eusèbe dans les actes conciliaires. Cet Astérius nous est connu par l'histoire. Évêque d'Arabie, il était venu au concile de Sardique sur les navires qui portaient les eusébiens; mais pendant la traversée sa droiture avait été révoltée par les intrigues qu'il entendait ourdir. Aussitôt débarqué à Sardique, il avait quitté avec un autre évêque ces misérables comploteurs, et s'était réuni aux catholiques. Il connaissait donc parfaitement ce qui s'était passé dans ce concile.

### § 7. — Discussion sur les trois hypostases.

Dans son *Panégyrique de saint Athanase*, saint Grégoire de Nazianze témoigne de l'agitation suscitée au synode d'Alexandrie au sujet du mot « hypostase », et il en profite pour donner une belle leçon de modération dans les discussions religieuses. Écoutons ce récit :

« Ce que je vais raconter est utile à dire à notre époque si féconde en divisions, et puisse servir de leçon pratique

l'exemple que nous a laissé Athanase. De même, en effet, qu'on ne divise pas seulement l'eau en deux parts, lorsqu'on en puise avec la main, mais qu'on perd encore celle qui s'échappe entre les doigts; de même on voit des hommes rejeter non pas seulement ce qui est impie, mais encore ce qui est vraiment pieux. S'il s'agissait, du moins, d'opinions de quelque importance, il n'y aurait que demi-mal; mais on dispute sur des mots qui expriment d'une manière différente une même pensée.

« Donc nous, Grecs, nous disions religieusement une seule usie et trois hypostases, le premier mot manifestant la nature de la Divinité et le second la triplicité de propriétés individuantes (1). Les Italiens pensaient de même, mais par suite de l'étroitesse de leur langue et de la pénurie de mots, ils ne pouvaient distinguer l'hypostase de l'usie, et employaient le mot : personnes, pour ne pas paraître supposer trois usies. — Qu'en est-il arrivé? Une chose qui serait bien risible, si elle n'était si lamentable. On a cru à une différence de foi là où il n'y avait qu'une chicane sur un son. On a voulu voir le sabellianisme dans les trois personnes, l'arianisme dans les trois hypostases : purs fantômes engendrés par l'esprit de dispute. Et voyez : l'aigreur s'en mêlant, car l'esprit de dispute engendre toujours l'aigreur, peu s'en est fallu qu'en déchirant des syllabes on ne déchirât le monde en deux.

« Le Bienheureux Athanase voyait et entendait tout cela; et comme il était vraiment un homme de Dieu et un grand directeur des âmes, il ne crut pas devoir permettre une si déplacée et si déraisonnable division de la Raison. Il se chargea d'appliquer lui-même le remède au mal, et comment s'y prit-il? Ayant convoqué les deux partis avec bonté et douceur, il examina avec soin la pensée qu'ils exprimaient par leurs formules, et ayant trouvé parfaite conformité dans leur foi, il leur laissa les mots et les lia ensemble par les choses (2). »

---

(1) Remarquez comment S. Grégoire atteste la tradition grecque.

(2) S. Grég. de Nazianze, *In laudem Athanasii*, orat. XXI, § 35.

Après ce récit d'un homme bien à même de connaître les faits, peut-on douter que l'incident des trois hypostases n'ait été soulevé par Eusèbe et par les diacres de Lucifer? Mais les actes mêmes du concile nous fournissent de plus amples lumières.

### § 8. — Lettre du synode.

On doit, en effet, considérer comme un résumé officiel des actes du synode, la lettre qui fut écrite par saint Athanase et signée par tous les évêques, pour être envoyée à Antioche. Cette pièce importante a reçu dans l'histoire ecclésiastique le nom de : *Tomus ad Antiochenos* (1). Elle demande à être étudiée avec soin.

On remarque d'abord qu'elle est adressée à Eusèbe, Lucifer, Astérius, et à deux autres évêques, l'un de Cœlésyrie, l'autre d'Eubée; mais que parmi les signataires on retrouve les noms d'Eusèbe et d'Astérius. Cette répétition, qui a étonné Baronius, s'explique facilement, parce qu'il s'agit d'une lettre de créance donnée à ces deux évêques. En effet, la lettre commence par annoncer aux fidèles de cette ville que saint Athanase, ne pouvant se déplacer lui-même, s'est entendu avec tout le synode pour députer Eusèbe et Astérius, afin de leur faire connaître les articles de la pacification.

Il est intéressant de remarquer que cette lettre est adressée à ceux qui se rangent autour de Paulin, sans qu'on donne à celui-ci le nom d'évêque, τοῖς περὶ Παυλῖνον. On les engage à recevoir pacifiquement ceux qui viennent

(1) S. Athanase, *Tomus ad Antiochenos.* — M. XXVI, col. 796.

de l'arianisme « et surtout ceux qui se réunissent dans *l'Ancienne*, ἐν τῇ Παλαιᾷ ». C'était le nom de l'édifice où priait la communauté attachée à Mélèce. Ce dernier n'est jamais nommé dans la lettre; il est évident que saint Athanase était loin de lui être favorable, et qu'à ses yeux, le vrai troupeau était administré par Paulin.

Pour recevoir ceux qui veulent se joindre à vous, dit la lettre synodale :

« Ne leur demandez pas autre chose que d'anathématiser l'hérésie arienne, de faire confession du symbole de Nicée, enfin d'anathématiser ceux qui disent que le Saint-Esprit est une créature ou qu'il est séparé de la substance du Christ... De plus, que tous prononcent anathème contre l'impiété de Sabellius et de Paul de Samosate, contre la folie de Valentin et de Basilide, contre l'absurdité des Manichéens. Cela fait, tout soupçon sera dissipé, et l'unique foi de l'Église catholique apparaîtra dans toute sa pureté... Encore un coup, nous demandons d'une part qu'on ne demande rien de plus à ceux qui se tiennent dans l'*Ancienne;* d'autre part, que ceux de Paulin, τοὺς περὶ Παυλῖνον, ne mettent rien autre chose en avant, sinon le symbole de Nicée (1). »

Mais voici où le document que nous analysons redouble d'intérêt. [On doit présumer qu'Eusèbe avait produit dans le synode la fameuse Feuille de Sardique, et que les diacres de Lucifer avaient déclaré que leur évêque en poursuivait la souscription à Antioche.] En effet, la lettre synodale continue dans les termes suivants :

« En conséquence, au sujet de la *Feuille*, πιττάκιον, colportée par plusieurs, comme une exposition de foi édictée par le

(1) *Tomus ad Antiochenos*, §§ 3 et 4.

concile de Sardique, empêchez absolument qu'on ne la lise ou qu'on ne la produise, car le concile n'a rien défini de semblable. A la vérité, quelques-uns voulaient qu'on écrivît sur la foi, comme si le symbole de Nicée était insuffisant; ils poussaient à cela indiscrètement. Mais le saint concile de Sardique s'en est indigné; il a décrété qu'il ne fallait plus écrire de nouveau sur la foi, qu'il suffisait que l'on confessât le symbole rédigé par les Pères de Nicée, parce que rien n'y manque, et qu'il contient le dogme. Il a décidé qu'il ne fallait pas faire une seconde formule de la foi, de peur que celle de Nicée ne fût estimée insuffisante, d'où l'on fournirait prétexte à ceux qui courent toujours après de nouvelles formules et de nouvelles définitions dogmatiques.

« Donc, si quelques-uns mettent en avant ou cette Feuille ou toute autre, faites-les taire et conseillez-leur de demeurer en paix. Car dans tout cela, nous savons qu'il n'y a rien que pur amour des chicanes (1). »

Le synode raconte ensuite par le détail comment il a confronté les partisans et les adversaires des « trois hypostases », en leur demandant d'expliquer pourquoi ils attachaient de l'importance à leurs formules et quel sens ils leur attribuaient. — Les premiers répondirent que par trois hypostases ils entendaient la doctrine suivante : la Trinité est une réalité substantielle et subsistante, le Père est subsistant, ὑφεστῶς, le Fils est subsistant, le Saint-Esprit est subsistant; cependant il n'y a qu'une seule divinité, car le Fils est consubstantiel au Père, et l'Esprit n'est pas séparé de l'usie du Père et du Fils. Les seconds répondirent qu'ils soutenaient une seule hypostase « jugeant que dire hypostase ou usie, c'est dire identiquement la même chose ». On avait ensuite demandé à

(1) *Tomus ad Antiochenos*, § 5.

chaque partie si elle reconnaissait comme orthodoxe l'explication de la partie adverse, et l'accord avait été fait.

A la fin de cette lettre synodale, saint Athanase prie les fidèles d'Antioche de la lire sans retard dans leur assemblée, et de ne plus travailler ensuite qu'à faire la paix sur cette base.

Nous avons encore les noms des signataires de cette lettre synodale. Eusèbe et Astérius signèrent les derniers. Astérius se contenta de cette phrase : « Moi, Astérius, j'approuve ce qui est ci-dessus. Salut dans le Seigneur. » Quant à Eusèbe, sa souscription est plus longue et mérite quelque attention. Il est dit dans le texte original qu'il formula son suffrage en latin, et qu'on en donne la traduction grecque : « Moi, Eusèbe, évêque, d'après l'exactitude de l'explication des deux parties au sujet des hypostases, j'ai, aussi moi, approuvé... Et puisqu'on dit que la Feuille de Sardique a été exclue pour ne pas sembler ajouter quelque chose au symbole de Nicée, moi aussi je donne à cela mon suffrage, pour que le symbole de Nicée ne semble pas supplanté par cette exposition, et je juge qu'il ne faut pas la produire. Salut dans le Seigneur (1). »

Si je ne m'abuse, on reconnaît dans ce suffrage la prudence d'un homme qui fait ses réserves sur l'authenticité de la Feuille de Sardique, et qui se contente de reconnaître l'inopportunité de sa publication.

La lettre synodale fut confiée à saint Eusèbe et à Astérius, pour qu'ils la promulguassent à Antioche. Le choix d'Eusèbe était tout indiqué à cause de ses relations amicales avec Lucifer. Quant à Astérius, il fut adjoint, soit

(1) *Tomus ad Antiochenos*, § 10.

parce que, lui aussi, avait connu Lucifer en Arabie, soit parce qu'il pouvait témoigner personnellement de ce qui s'était passé à Sardique à propos de la fameuse Feuille.

### § 9. — Conduite de Lucifer à Antioche.

Pendant que le synode d'Alexandrie prenait ces mesures pour rendre le calme à la pauvre Église d'Antioche, l'imprudence de Lucifer y consommait le schisme. Il s'était d'abord mis à prêcher la paix aux deux partis dissidents, [probablement en leur proposant de souscrire la Feuille de Sardique]. Mais, d'une part, les méléciens, qui attendaient d'un jour à l'autre leur évêque rappelé d'exil, ne firent point bon accueil au pacificateur étranger. D'autre part, les eustathiens ne pouvaient se résoudre à ternir la gloire de leur résistance, en fraternisant avec des hommes suspects d'hérésie. Au fond, Lucifer partageait leurs répugnances et leur austérité intransigeante. Il eut donc bientôt fait de renoncer à son rôle de médiateur, et se livrant tout entier aux eustathiens, il donna la consécration épiscopale au digne prêtre qui depuis longtemps les gouvernait, et [probablement il lui fit signer la Feuille de Sardique].

Quand Eusèbe parvint à Antioche avec les lettres d'Alexandrie, et qu'il apprit la consécration de Paulin, il en conçut une vive indignation; car il comprit que la présence de deux évêques rendait la pacification plus difficile que jamais. Il refusa donc de communiquer avec aucun des deux partis, et se contentant de faire connaître la lettre synodale d'Alexandrie, il quitta Antioche et retourna en Occident.

A son tour, Lucifer fut désappointé du désaveu que lui infligeait Eusèbe. De plus, il devait être mécontent du concile d'Alexandrie [ soit à cause de l'exclusion de la Feuille de Sardique ], soit à cause de la clémence accordée aux *lapsi*. Sa nature raide et austère était pour la rigueur. Il ne put se taire, et ses récriminations trouvèrent de l'écho parmi les eustathiens. Il n'est malheureusement pas si rare que l'orgueil, s'infiltrant dans de nobles courages, transforme leur fermeté en dureté et en obstination. Un groupe se forma donc, qui, blâmant toute condescendance pour les *lapsi*, refusa de recevoir la lettre du synode d'Alexandrie, et se sépara même de l'évêque Paulin qui avait souscrit à ses décisions.

Nous avons encore son suffrage, et il mérite d'être reproduit, car on y reconnaît une réserve mal dissimulée.

« Moi, Paulin, je crois, comme je l'ai appris des Pères, le Père existant et subsistant parfait, le Fils subsistant parfait, le Saint-Esprit subsistant parfait. C'est pourquoi je reçois l'interprétation de la lettre (d'Alexandrie), touchant les trois hypostases et la seule hypostase ou usie. Je communique avec ceux qui pensent de même. Car il est pieux de croire et de confesser la sainte Trinité dans une seule divinité... (1). »

Nous ne savons si Lucifer souscrivit à son tour. Mais bientôt il secoua la poussière de ses souliers, et repartit pour l'Occident, abandonnant son nom à la secte des Luciférien s.

### § 10. — Situation de l'Église d'Antioche.

Tout ce qui précède s'était accompli pendant que Mé-

(1) *Tomus ad Antiochenos*, § 11.

lèce était encore en exil. A son retour qui ne tarda guère, il fut reçu par la population avec l'enthousiasme que méritait un confesseur de la foi, et il rentra, sans coup férir, en possession des églises catholiques de la ville (1). Il dut se montrer peu satisfait du silence qu'on avait fait sur son nom au synode d'Alexandrie. Lorsque un an plus tard, saint Athanase fut appelé à Antioche par Jovien, il y eut entre les deux évêques une tentative de réconciliation. D'après saint Basile, saint Athanase la désirait vivement; mais elle ne put s'accomplir par suite de mauvais conseils (2). Cette mésintelligence nuisit beaucoup à la cause de Mélèce, parce que l'Église d'Alexandrie communiqua toujours avec Paulin, et jamais avec son adversaire.

Cependant la persécution de Valens apportait un nouvel éclat au nom de Mélèce. Pendant que le gouvernement impérial, considérant la communauté de Paulin comme une quantité négligeable, laissait son évêque en repos, il s'attaquait à Mélèce comme au véritable représentant des catholiques, et le chassait de son siège à plusieurs reprises. L'importance du confesseur de la foi allait toujours en s'accroissant; son peuple le chérissait de plus en plus, et pour ceux du dehors, la fermeté de son courage manifestait la pureté de ses croyances. Seul, saint Épiphane demeurait incertain à cet égard, tout en faisant le plus bel éloge des vertus privées de l'évêque et de l'orthodoxie du troupeau (3).

---

(1) Probablement son troupeau habitait les faubourgs, l'arien Euzoïus restant maître de la ville. Conf. Petau, lib. IV, c. VI, §§ 10 et 15.

(2) S. Basile, *Ad Epiphanium*, epist. 258, § 3.

(3) S. Épiphane, *Hæres.*, 73, §§ 34 et 35.

Or voici la situation qui intéresse nos études. Mélèce professait « les trois hypostases ». Nous avons vu que saint Épiphane l'atteste et l'approuve. Quant à Paulin, tout en admettant la liberté de langage accordée par le synode d'Alexandrie, il professait « une seule hypostase ». Nous le savons d'une façon certaine par une lettre d'Acace, évêque de Béréa, à saint Cyrille d'Alexandrie. A propos de disputes de langage, il dit : « Le bienheureux évêque Paulin refusait de dire verbalement trois hypostases, mais de fait et en vérité, il admettait ou du moins tolérait ce langage. Il suivait les saints évêques d'Occident, qui par suite de la pénurie de la langue romaine, ne peuvent traduire notre phrase grecque ni dire trois hypostases (1) ». Ne retrouve-t-on pas toujours l'influence de la Feuille de Sardique? Du moins, on doit conclure que Paulin disait : τρία πρόσωπα. Car il lui fallait bien quelque réponse à la question qui s'impose, comme le dit saint Augustin, sous la forme : *Quid tres?*

Il n'est donc pas téméraire d'estimer que la formule des « trois personnes » s'introduisit en Orient par le schisme d'Antioche. Dans cette ville, du moins, nous la trouvons se dressant en face de l'ancienne formule des « trois hypostases ». Ces deux formules devinrent ainsi comme des mots d'ordre pour les deux factions religieuses. Or le vulgaire s'en tient toujours aux mots ou aux couleurs d'un drapeau. Malgré Paulin, les décrets d'Alexandrie ne furent plus respectés, et l'on continua à se jeter mutuellement le reproche d'arianisme ou de sabellianisme (2).

---

(1) S. Cyrille d'Alex., epist. 15. — M. LXXVII, col. 100.

(2) On parvint ainsi à faire hésiter un instant S. Épiphane en lui

Dans cette lutte corps à corps entre les deux formules, les chances humaines étaient bien inégales.

La formule des « trois hypostases » se présentait avec tous les droits de la tradition. De saveur grecque, elle était reçue dans tout l'Orient. A Antioche, elle s'incarnait dans un saint évêque, glorieux confesseur de la foi, reconnu par l'immense majorité du troupeau, admis en relations de communion et d'amitié par tous les grands évêques de l'Asie. A la vérité, la personne de Mélèce n'était pas en faveur auprès de saint Athanase et de saint Épiphane, mais son langage dogmatique était le leur.

Quant à la formule des « trois personnes », d'où venait-elle? c'était une importation étrangère. — Où la trouvait-on? Rien qu'à Antioche, dans une petite communauté vivant à l'écart et déchirée elle-même par un schisme. — Qui la patronnait? Un évêque qui avait été consacré, précipitamment et peut-être contre les canons, par un étranger de passage diffamé lui-même par la secte qui se targuait de son nom. — Pour comble de malheur, Vital, prêtre turbulent, passé des méléciens aux pauliniens, semait parmi ceux-ci l'erreur naissante d'Apollinaire, et se faisait nommer évêque par l'hérésiarque. Ne pouvait-on prévoir que bientôt cette communauté mourrait d'anémie, comme il en arrive de toute *petite église* qui s'isole de la catholicité, et qu'avec les pauliniens la formule des « trois personnes » disparaîtrait bien vite de l'Orient?

Mais cette formule était celle de Rome. Elle devait triom-

---

représentant Paulin comme entaché de sabellianisme déguisé. (S. Épiph., *Hæres.*, 77, § 20.)

pher, puisque la voix de Rome doit être écoutée et acceptée *Urbi et Orbi*. Voyons comment s'opéra cette conquête.

### § 11. — Conduite de saint Basile.

Que Paulin fût mieux vu à Rome que Mélèce, cette faveur s'explique facilement. Entre deux compétiteurs dont l'un avait été élu par la faveur arienne, et dont l'autre avait été sacré par un Latin grand confesseur de la foi, la présomption n'était pas égale. D'ailleurs, on ne pouvait suspecter l'orthodoxie d'un évêque qui parlait le langage de Rome. Paulin avait donc pour lui la sympathie du Pape. Mais c'était tout, et contre lui se dressait un géant pour soutenir son compétiteur. Saint Basile, en effet, aussitôt qu'en 370 il eut été nommé évêque, s'était dévoué entièrement à la cause de Mélèce. Pour défendre ce collègue, il invoquait et sa piété, et la légitimité de son ordination, et son courage à défendre la foi, et les persécutions qu'il avait subies de la part des ariens. Mais son zèle avait des visées plus hautes que l'amitié ou même que les droits d'un particulier. Pour saint Basile, il fallait ranger les catholiques autour de Mélèce, parce que sur son drapeau était inscrite la formule traditionnelle des « trois hypostases » ; l'abandonner eût donné aux ariens prétexte à dire qu'on revenait au sabellianisme. En effet, profitant de ces querelles, la vieille hérésie essaya de relever la tête, et de l'abriter sous le drapeau des « trois personnes ». Cette tentative nous est signalée par une lettre écrite en 375 par saint Basile aux notables de la ville de Néocésarée, où le

mal commençait à faire ravage. Le grand évêque leur écrit :

« Il ne suffit pas de compter les personnes différentes ; il faut encore confesser que chaque personne existe dans une véritable hypostase (1). Sabellius ne nie pas un déguisement accidentel suivant divers personnages, τὸν ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλασμὸν, lorsqu'il affirme que Dieu est un comme suppôt, mais qu'il s'est transformé suivant les besoins successifs pour parler tantôt comme Père, tantôt comme Fils, tantôt comme Saint-Esprit... Voilà cette ancienne erreur qui était éteinte, mais que ressuscitent les auteurs cachés de la nouvelle hérésie, ceux qui rejettent les hypostases et qui renient le nom du Fils de Dieu (2). »

Dans ces conjonctures difficiles, saint Basile s'était imposé la règle suivante : maintenir l'ancienne formule des « trois hypostases », comme un rempart contre le sabellianisme, et écraser l'arianisme sous le poids de l'*homoousion*. Pour cela, il fallait établir une distinction nette entre l'*usie* et l'*hypostase*, et c'est dans ce but qu'il avait déjà composé le fameux traité que nous avons analysé plus haut. En même temps, il poursuivait son œuvre, en travaillant à éteindre dans Antioche le foyer de la division.

Le schisme de cette ville ne sembla d'abord à saint Basile qu'une question purement locale qui ressortissait uniquement aux tribunaux ecclésiastiques de l'Orient. Déjà tous ses amis étaient pour Mélèce ; seuls, saint Épiphane et saint Athanase se tenaient à l'écart, et même sem-

(1) Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ διαφορὰς προσώπων ἀπαριθμήσασθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν.

(2) S. Basile, *Ad Neocesareæ priores*, epist. 210, § 5. Dès l'an 374 cette restauration sabellienne avait commencé. (S. Basile, epist. 126.)

blaient pencher pour Paulin. Les gagner serait donc décider la victoire.

Saint Basile s'adressa d'abord au vieil athlète d'Alexandrie. En 371, il lui écrivit deux lettres coup sur coup. Dans la première, il l'assurait qu'il suffisait de son intervention pour rétablir la paix à Antioche (1). Dans la seconde, il lui suggérait modestement son plan : qu'Athanase réunisse à la nombreuse Église mélécienne le petit groupe paulinien qui n'est qu'un membre détaché du corps; tout l'Orient désire cette solution, et l'Occident même y consent (2). Saint Athanase dut répondre que, cette affaire étant engagée près du Saint-Siège, il fallait recourir au Pape. Car bientôt saint Basile, en le remerciant de sa réponse, l'informa qu'il s'occupait de l'envoi d'une mission à Rome. Mais il le priait de veiller à ce que les Occidentaux ne revinssent pas causer des schismes, sous prétexte de mots; car la question capitale était de rendre la paix à l'Église d'Antioche divisée à propos de l'expression πρόσωπα (3).

Saint Athanase devait trop de reconnaissance à Rome et avait un trop grand culte du Siège apostolique, pour se départir de sa réserve. Il restait en communion avec Paulin, et il montrait toujours à saint Basile l'Occident comme le point d'où viendrait la sentence. Le Docteur de Césarée avait, lui aussi, trop de lumières pour ne pas comprendre cet avis. Il tourna donc tous ses efforts à détruire les préventions de Rome contre Mélèce.

---

(1) S. Basile, *Ad Athanas.*, epist. 66.

(2) Id., *Ad Athanas.*, epist. 67. Certains indices trompaient saint Basile sur ce dernier point.

(3) Περὶ τὰ πρόσωπα σχιζομένην. (S. Basile, *Ad Athan.*, ep. 69, § 2.)

Je renvoie le lecteur aux travaux des érudits (1), pour apprendre les difficultés et les péripéties de ces négociations. En vain saint Basile écrivait-il conciliairement, pour demander d'une manière générale que l'Occident secourût l'Orient, et dans ces lettres officielles avait-il soin de placer le nom de Mélèce en tête de signatures nombreuses et honorables, pour mieux faire connaître le rang que lui reconnaissaient ses confrères dans l'épiscopat; on lui renvoyait ses lettres par son ami Evagrius, en lui dictant celles qui seraient acceptées (2). En vain écrivait-il personnellement au pape saint Damase; les porteurs de ses messages revenaient avec de mauvaises nouvelles. Tant de démarches en faveur de Mélèce n'avaient d'autre résultat que d'indisposer Rome contre Basile; et celui-ci, dans une lettre confidentielle à un grand partisan de Mélèce, se plaignait en termes vifs de la cour romaine (3).

Mais ses déboires ne décourageaient pas le zèle du saint Docteur pour la cause de son ami, parce qu'elle était liée à la cause des « trois hypostases ». Nous en avons la preuve dans une lettre adressée à saint Épiphane. Ce Docteur, s'intéressant également à la paix, s'était rendu en 376 à Antioche pour faire une enquête sur les deux partis. Il était revenu découragé, mais plus incliné vers le prétendant favorisé par le Saint-Siège. Il écrivit donc à l'évêque de Césarée vers l'an 377, pour l'engager à envoyer

---

(1) Voir : 1° Garnier, *Vita S. Basilii*, Patrol. grecq., XXIX. — 2° Merenda, *De S. Damasi opusculis et gestis*, Patrol. latin., XIII.

(2) S. Basile, *Ad Eusebium Samosat.*, epist. 138, § 2.

(3) *Id. ibid.*, epist. 239, § 2.

à Paulin des lettres de communion. Saint Basile lui répondit en termes pleins de déférence et de charité. Il désire la paix autant que personne; mais il soutient dans Mélèce, et la priorité des droits à l'épiscopat, et la courageuse confession de l'orthodoxie; on ne peut le forcer d'entrer en communion avec son compétiteur, non pas qu'il accueille les bruits qu'on fait courir sur lui, mais parce qu'il a supplanté le légitime évêque; ce n'est donc qu'en revenant à celui-ci, que la conciliation peut s'accomplir.

Puis saint Basile manifeste sa préoccupation principale, lorsqu'il ajoute :

« Ce qui m'a particulièrement consolé, c'est l'exactitude avec laquelle, entre autres choses si exactement et théologiquement dites, vous déclarez qu'il est nécessaire de confesser au nombre de trois les hypostases, τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν. Que les frères d'Antioche apprennent cela de vous. Mais certainement ils l'ont déjà appris; car, sans doute, vous n'avez pas communiqué avec eux, avant de vous être rassuré d'abord et spécialement sur ce point (1) ».

### § 12. — Lettre de saint Basile au comte Térence. — 375.

On doit maintenant le comprendre, saint Basile était inflexible dans son attachement à Mélèce, parce qu'il croyait la foi intéressée à sa cause. Rien ne montre mieux cette disposition d'esprit qu'une longue lettre qu'il écrivit au comte Térence (2). Nous l'analyserons, après en avoir fait connaître les circonstances. On était en 375, au plus fort de la persécution de Valens et des intrigues ariennes.

---

(1) S. Basile, *Ad Epiphanium*, epist. 258, § 3.
(2) Id., *Ad Terentium*, epist. 214.

Mélèce souffrait l'exil et son troupeau demeurait sans pasteur; le seul évêque catholique résidant à Antioche était Paulin. Or celui-ci avait dénoncé à Rome les erreurs du prêtre Vital, et il venait de recevoir une lettre très flatteuse du pape Damase, qui lui donnait une sorte de commission pour juger de l'orthodoxie soit de Vital, soit des autres. On comprend la joie des pauliniens, qui virent dans ce document la reconnaissance officielle des droits de Paulin. Ils en firent donc grand bruit, et proposèrent l'union aux méléciens, à cette seule condition qu'ils accepteraient la lettre papale, ce qui revenait à reconnaître la juridiction de leur évêque. Pour faire vite, ils cherchaient à mettre dans leurs intérêts le comte Térence, qui arrivait à Antioche comme gouverneur impérial. Saint Basile se hâta de donner à Mélèce ces nouvelles bien faites pour rendre plus dur son exil. En même temps, il le consolait, en lui annonçant qu'il avait déjà écrit à Térence pour le dissuader de toute mesure précipitée et pour lui expliquer la « tromperie » des pauliniens (1). De fait, le nouveau gouverneur d'Antioche, pieux catholique, et très désireux de la pacification religieuse, était probablement incapable de deviner par lui-même la portée canonique des invitations pauliniennes. Mais Basile, habitué aux plus hautes relations, entretenait avec Térence en particulier un commerce d'intime amitié. Il lui écrivit avec l'assurance d'être écouté.

Après quelques compliments, il aborde l'affaire :

« J'ai entendu dire que les frères de la communion de Paulin s'adressent à Votre Excellence pour l'union avec nous; je

(1) S. Basile, *Ad Meletium*, epist. 216.

dis : avec nous, c'est-à-dire avec l'homme de Dieu, Mélèce, qui est l'évêque. Ils colportent, dit-on, des lettres des Occidentaux, qui leur attribuent l'épiscopat de l'Église d'Antioche, et qui frustrent de ses droits le vénérable évêque de la véritable Église de Dieu, savoir, Mélèce. Je ne m'étonne pas de tout cela. Les uns ignorent absolument les choses d'ici; les autres semblent les connaître, mais ils les expliquent avec plus de chicane que de vérité ».

Saint Basile prie ensuite Térence de bien s'informer des circonstances qui ont brouillé Mélèce et saint Athanase. Quant aux lettres de Rome, ne les connaissant pas, il n'en discute ni l'authenticité ni la teneur. Mais il connaît trop et l'histoire du schisme et les droits de Mélèce pour qu'il abandonne jamais ce saint homme. Alors, prenant un ton plus familier, saint Basile entre dans le vif de la question :

« Songez-y, mon illustre ami : les corrupteurs de la vérité, je parle de ceux qui cherchent à faire pénétrer l'arianisme dans la foi saine, n'ont pas d'autre prétexte pour repousser le symbole des Pères, sinon le mot *homoousion*, qu'ils interprètent d'une manière calomnieuse, en nous faisant dire que le Fils est consubstantiel en hypostase, τὸν Υἱὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν ὁμοούσιον. Si nous prêtons le flanc, en nous laissant emporter par ceux qui, soit simplicité soit méchanceté, disent cela ou chose approchante, inévitablement nous fournissons des armes contre nous, et nous fortifions l'hérésie en ceux dont l'unique soin dans leurs discours est moins d'établir leur doctrine que de calomnier la nôtre. Or quelle calomnie serait plus dangereuse et plus capable de troubler les masses, que si quelques-uns des nôtres étaient pris à dire une seule hypostase du Père, du Fils et du Saint-Esprit? Il ne suffit pas d'ajouter qu'on distingue les personnes, puisque Sabellius admettait cette distinction. Il disait, en effet, que Dieu est réellement un en hypostase, ἕνα μὲν εἶναι τῇ ὑποστάσει τὸν Θεὸν, mais qu'il avait voulu dans

l'Écriture prendre différents masques, προσωποποιεῖσθαι διαφόρως, suivant le besoin de chaque circonstance : tantôt parlant comme Père, lorsqu'il y avait lieu de jouer ce rôle; tantôt parlant comme Fils, lorsqu'il descendit pour notre salut ou pour certaines autres actions providentielles; enfin maintenant prenant le masque de l'Esprit, τοῦ Πνεύματος προσωπεῖον, parce qu'il y a utilité à parler dans ce rôle, ἀπὸ τοῦ τοιούτου προσώπου. Si donc parmi nous, il en est qui disent que le Père, le Fils et le Saint-Esprit, sont un comme suppôt, ἓν τῷ ὑποκειμένῳ, et se contentent de confesser trois personnes parfaites, τρία πρόσωπα τέλεια, ne sembleront-ils pas fournir une irréfragable preuve à l'appui de la calomnie arienne? »

Après avoir ainsi montré le danger du langage paulinien, saint Basile résume à son ami sa théorie sur l'*usie* et l'*hypostase*.

« Que l'hypostase et l'usie, dit-il, ne soient pas termes identiques, nos frères d'Occident l'insinuent eux-mêmes, si je ne me trompe. Car, se défiant de la pauvreté de leur langue, pour nommer l'usie ils gardent le mot grec sans le traduire, afin que s'il y a quelque différence entre les deux concepts, elle se maintienne par la différence des mots. Pour résumer ma pensée à cet égard, nous disons ceci : ce qu'est le commun au propre de l'individu, l'usie l'est à l'hypostase. Chacun de nous participe, par la raison d'être, au commun de l'usie; mais par ses caractères individuels il est celui-ci ou celui-là. Ainsi en Dieu, la raison d'usie est commune, par exemple, la bonté, la divinité ou autre chose semblable. Mais l'hypostase se distingue dans le caractère de paternité ou de filiation ou de puissance sanctificatrice. Si donc ceux qui disent « les personnes » ne prennent pas ce terme dans le sens de choses subsistantes, leur langage est faux. S'ils accordent que les personnes existent chacune dans une véritable hypostase, qu'ils se décident à compter ce qu'ils confessent. Ainsi sera conservé l'*homoousion* dans l'unité de la Divinité, et le mystère du Père, du Fils et du

Saint-Esprit, sera proclamé dans la parfaite et distincte hypostase de chacun de ceux que l'on nomme. »

Saint Basile termine donc, en engageant le comte à ne point céder aux invitations des pauliniens, mais à attendre pour l'œuvre de l'union le retour du véritable évêque, colonne de la vérité, et d'autant plus respectable qu'il est chassé plus loin par haine de la foi.

Telle est la célèbre lettre de saint Basile au comte Térence. Ce fut un des derniers efforts du grand Docteur pour la cause de Mélèce. Quatre ans après il mourait, épuisé par ses luttes héroïques contre toutes les hérésies acharnées à le calomnier, mais surtout attristé de l'état précaire dans lequel il laissait la cause de son ami. Il est vrai, le comte Térence s'était maintenu dans l'abstention conseillée. Sans doute aussi, l'opposition à Mélèce se réduisait à un petit groupe parqué dans la ville même d'Antioche. Mais ce groupe contenait des hommes distingués. Le prêtre Evagrius, d'une noble famille d'Antioche, grand ami de saint Basile et d'abord partisan de Mélèce, avait modifié son attitude depuis un voyage à Rome entrepris pour la question du schisme, et refusait de communiquer avec les méléciens. Chose plus grave, Pierre, successeur de saint Athanase sur l'important siège d'Alexandrie, ne se contentait pas d'être sympathique à Paulin, mais il se montrait ouvertement hostile à Mélèce, et l'avait même décrié pendant un séjour à Rome, conduite qui avait blessé au vif saint Basile (1).

Bref, l'illustre défenseur de Mélèce constatait que, s'il

(1) S. Basile, *Ad Petrum Alexandr.*, epist. 266, § 2.

avait réussi pendant sa vie à conserver à son protégé la communion des évêques asiatiques, il le laissait à sa mort en mauvais rapports avec Rome et Alexandrie, premier et second sièges de la catholicité.

§ 13. — Lettre de saint Jérôme au pape saint Damase. — 376.

De plus, avant même la mort de saint Basile, un puissant appoint était venu renforcer la cause de Paulin. Le prêtre Evagrius avait ramené avec lui de Rome à Antioche une petite colonie qui accourait en Orient chercher la vie monastique. C'étaient des jeunes gens, distingués par leur savoir et dans toute l'ardeur de leur vocation au plus parfait. De tous le plus brillant était Jérôme, en qui le pape saint Damase voyait déjà poindre une des gloires de l'Église latine.

Or, impatient d'austérités et de veilles savantes, Jérôme quittait bientôt la ville et son protecteur Evagrius, pour aller se renfermer dans des monastères, et s'y livrer à l'étude des manuscrits en dehors de toute querelle de partis. Mais l'agitation le poursuivit dans ce désert. Les monastères où il s'adressa appartenaient au diocèse d'Antioche, et tous ces moines étaient méléciens, ardents jusqu'à l'intolérance pour la cause des « trois hypostases ». Ils persécutèrent donc le jeune Latin pour le faire sortir de son abstention. Mais notre Dalmate n'était pas pour se laisser intimider, et par une lettre qu'il écrivit à un ami, nous apprenons comment il avait l'habitude de répondre.

« On m'appelle hérétique, moi qui proclame l'homoousion de la Trinité! On me taxe de sabellianisme, moi qui

confesse à haute voix trois personnes subsistantes, vraies, complètes, parfaites ! Si mes accusateurs sont ariens, à la bonne heure ! s'ils sont orthodoxes, ils cessent de l'être, par le fait qu'ils m'accusent. Mais à leur aise! qu'ils me condamnent comme hérétique avec l'Occident, comme hérétique avec l'Égypte, je veux dire, avec Damase, avec Pierre ». Puis, soupçonnant que, dans ces moines, la jalousie se cache sous les apparences du zèle, il flagelle leur orgueil de son sarcasme, et leur dit enfin : « Je suis hérétique? qu'est-ce que cela te fait? C'est dit; maintenant tiens-toi tranquille (1) ».

Les moines grecs avaient été bien maladroits d'agiter le sang d'un homme qui ne savait jamais se défendre qu'en attaquant. C'est à cette occasion, en effet, que saint Jérôme écrivit au pape saint Damase sa célèbre lettre (2) dans laquelle, invoquant ses droits de citoyen romain, et se réclamant de Rome « chaire de Pierre, fondement de l'Église, arche contre le déluge », il dresse un véritable réquisitoire contre les méléciens.

« Je ne connais pas Vital, je repousse Mélèce, j'ignore Paulin. Quiconque ne recueille pas avec vous disperse, car celui qui n'est pas du Christ est de l'Antechrist.

« Quoi ! aujourd'hui, après la foi de Nicée, après le décret d'Alexandrie auquel s'est joint l'Occident, un mot nouveau : « trois hypostases », est exigé par des campagnards (3) issus des ariens ! on l'exige de moi, homme romain! Quels sont, je vous prie, les apôtres qui ont apporté ces choses? Quel nou-

(1) S. Jérôme, *Ad Marcum presbyterum*, epist. 17.

(2) Id., *Ad Damasum*, epist. 15.

(3) *Campenses*. Les partisans de Mélèce tenaient les faubourgs et les campagnes.

veau Paul les a enseignées aux nations ? Nous leur demandons ce qu'ils entendent par trois hypostases ; ils répondent : Trois personnes subsistantes. Nous répliquons que nous croyons ainsi. Mais le sens ne leur suffit pas, ils réclament le mot même, parce qu'il y a je ne sais quel venin caché dans les syllabes. Nous crions : Si quelqu'un ne confesse pas trois hypostases, en tant que concrètes, c'est-à-dire trois personnes subsistantes, qu'il soit anathème; et parce que nous ne disons pas le mot tout seul, nous sommes jugés hérétiques! Nous disons : Si quelqu'un, entendant par hypostase l'usie, ne confesse pas une seule hypostase dans trois personnes, il est séparé du Christ; et pour cette confession, qui est la vôtre, on nous imprime la marque du sabellien! »

Dans cette première partie de sa lettre, saint Jérôme explique fort clairement l'ambiguïté du mot « hypostase ». Dans la seconde partie, il montre comme saint Basile l'utilité de se décider pour un sens; mais le Latin choisit à l'encontre du Grec.

« Décidez, je vous en prie, s'il vous plaît, et je ne craindrai pas de dire « trois hypostases ». Ordonnez et que l'on fabrique une nouvelle foi après Nicée, une foi qu'orthodoxes et ariens confessent dans les mêmes termes. Toute l'École profane n'a jamais vu dans l' « hypostase » autre chose que l' « usie », *tota sæcularium litterarum schola nihil aliud hypostasim quam usiam novit.* Et quelle bouche sera donc, je le demande, assez sacrilège pour dire trois substances?... Une seule Divinité subsiste en trois personnes : Divinité qui est vraiment, et qui est une seule nature. Quiconque dit qu'il y a trois choses, qu'il y a trois hypostases (c'est-à-dire trois usies) (1) s'efforce, sous un nom accepté par la piété, d'affirmer trois natures. S'il en est ainsi, pourquoi mettons-nous des murs entre les ariens et nous, puisque nous sommes unis dans la même infidélité?

(1) Ces mots ne se trouvent pas dans tous les manuscrits.

Qu'Ursin se joigne à votre Béatitude, Auxence à Ambroise! Dieu en préserve la foi romaine!... Qu'un tel sacrilège ne souille pas les cœurs des fidèles. Qu'il nous suffise de dire une substance, trois personnes subsistantes, parfaites, égales coéternelles. Qu'on supprime les trois hypostases, s'il vous semble bon, et qu'on n'en garde qu'une seule, *taceantur tres hypostases, si placet, et una teneatur*. Ce n'est pas d'un bon signe qu'on exprime le même sens sous des mots différents. Que la foi nous suffise, telle qu'on nous l'a apprise. »

« Puis radoucissant son style :

« Cependant si vous jugez bon que nous disions trois hypostases avec les interprétations qu'ils en donnent, nous ne nous y refusons pas. Mais, croyez-moi, il y a du venin sous ce miel; l'ange de Satan s'est transfiguré en ange de lumière. Ils interprètent l'hypostase dans un bon sens, et cependant lorsque j'affirme admettre leur façon de l'exposer, ils me traitent d'hérétique! Pourquoi s'entêter ainsi à un seul mot? Que cachent-ils sous un terme ambigu? S'ils croient comme ils interprètent, je ne condamne pas leur usage. Si ma foi est la même, comme ils feignent de le penser, qu'ils me permettent à moi aussi d'avoir mes mots pour exprimer le sens qu'ils admettent. C'est pourquoi je supplie Votre Béatitude par le Crucifié salut du monde, par la consubstantielle Trinité, qu'Elle m'autorise par ses lettres, soit à taire, soit à dire les hypostases... En même temps signifiez-moi avec qui je dois communiquer à Antioche. Car les campagnards, joints aux hérétiques de Tarse, n'ont qu'un désir : s'appuyer sur l'autorité de votre communion pour affirmer les trois hypostases suivant l'ancien sens (1). »

(1) Par *l'ancien sens*, saint Jérôme entend à tort celui qui identifie l'hypostase à l'usie.

### § 14. — Attitude du pape saint Damase.

J'ai rapproché à dessein les deux lettres précédentes, dont l'opposition éclaire l'histoire. Saint Basile et saint Jérôme sont, tous les deux, préoccupés des mêmes divisions de langage entre les catholiques, et s'inquiètent également des avantages que peut en tirer l'arianisme. Mais ils proposent des remèdes diamétralement opposés.

Le vieil évêque grec, qui n'entretient avec le Pape que des relations officielles, se plaint, dans sa lettre confidentielle à Térence, que l'Occident ne comprenne pas la question orientale, et que les pauliniens abusent de la protection de Rome. Le jeune prêtre latin, qui écrit au Pape avec la respectueuse liberté d'un ami, s'indigne qu'en Orient on méprise son titre de catholique Romain, et cédant à sa fougue, il presse Damase de trancher la question à coup d'anathèmes en faveur de ceux d'Antioche qui latinisent. Mais tous les deux s'accordent pour s'adresser à la chaire de saint Pierre, siège de l'orthodoxie et de la juridiction suprême.

Cependant saint Damase ne se hâtait de répondre ni aux ambassades de saint Basile ni aux sollicitations de saint Jérôme. Conformément à cette prudente politique qui de tout temps fut une de ses forces, Rome temporisait, laissant les passions humaines s'émousser par leurs propres agitations, et les questions s'éclaircir par la lutte des opinions.

D'ailleurs, le cas était difficile, par suite de l'imprudence de Lucifer, qui avait greffé une question de droit cano-

nique sur une question de pure terminologie. Saint Basile profitait habilement de cette complication, et en appelait toujours aux droits sacrés de Mélèce. Lorsqu'en 373 Evagrius lui rapporta de Rome l'invitation d'engager son protégé à se démettre de l'épiscopat, il lui répondit : « Je ne demande qu'une chose : qu'il plaise à Dieu que tout soit traité suivant les lois ecclésiastiques (1). » Lorsqu'en 377 Rome promit enfin une enquête, il en manifesta sa joie, et parmi les points qu'il invita le Pape à faire étudier, il insinua cette même question de droit. « Quant à Paulin, dit-il, ce sera à vous de dire si son ordination contient quelque chose de répréhensible (2). »

Rome n'avait garde de s'engager dans cette discussion canonique. Il était trop évident que les accusations contre l'élection de Mélèce étaient de pures chicanes, puisque les évêques les plus catholiques avaient pris part à sa nomination et l'avaient toujours défendue contre les ariens pris à leur propre piège. D'ailleurs, s'il y avait dans son cas quelque irrégularité, la discipline établie par le synode d'Alexandrie et par toute l'Église avait passé l'éponge sur de bien autres taches. D'un autre côté, la légitimité de Paulin avait pour appui la communion d'Athanase et de la chaire d'Alexandrie. Or ce nom et cette chaire dominaient le droit canonique de l'Orient.

Il n'était donc pas opportun de diriger l'enquête sur les droits respectifs des deux rivaux. La ferait-on porter sur la terminologie? — Condamnerait-on « les trois hypostases »? Ce serait condamner la gloire la plus pure

(1) S. Basile, *Ad Evagrium*, epist. 156, § 2.
(2) Id., *Occidentalibus*, epist. 263, § 5.

de l'Asie, le soutien de l'orthodoxie, et en frappant Basile, ruiner sa grande œuvre et troubler la foi de tout l'Orient. — Condamnerait-on « l'unique hypostase »? Ce serait frapper Paulin, l'ami du Saint-Siège, et détruire à Antioche ce petit îlot latin si utile pour l'influence romaine en Orient.

Telles étaient les considérations pour lesquelles Rome temporisait, malgré les requêtes de saint Basile et les instances de saint Jérôme. Celui-ci renouvelait ses demandes à saint Damase, en excusant son importunité par des exemples de l'Évangile.

« L'Église, écrivait-il, est ici divisée en trois partis. On cherche à m'attirer, les vieux moines qui m'entourent font pression. Pour moi je ne cesse de crier : Si quelqu'un des prétendants est uni à la chaire de Pierre, je suis à lui. Mais Mélèce, Vital et Paulin, déclarent qu'ils sont en communion avec vous. Si un seul le disait, je pourrais peut-être le croire. Mais certainement deux au moins mentent, et peut-être tous les trois. »

Et il terminait en suppliant le Pape de lui signifier avec qui il devait communiquer (1).

En temps ordinaires, la disjonctive de saint Jérôme eût été vraie. Mais à Antioche un seul des trois prétendants mentait; c'était Vital. En effet, Mélèce avait bien le droit de se dire en communion avec Rome, puisqu'il était en communion avec saint Basile, saint Eusèbe de Samosate, et tant d'autres évêques qui recevaient du Pape le baiser de paix. Quant à Paulin, saint Jérôme ne semble émettre un doute que pour achever brillamment sa période. On doit cependant conclure qu'en 377, la cour

(1) S. Jérôme, *Ad Damasum*, epist. 16.

romaine n'avait pas encore reconnu officiellement la juridiction du candidat qu'elle préférait.

### § 15. — Quels furent ses actes.

Si Rome évitait de toucher à ces questions épineuses qui passionnaient l'Orient, elle ne laissait pas que d'agir. L'éminence de la chaire apostolique donne au successeur de saint Pierre une portée de vue qui dépasse les horizons des génies particuliers. Saint Damase comprenait qu'au milieu de ces discordes il fallait, par-dessus tout, sauvegarder le magistère de l'Église Mère et Maîtresse de toutes les Églises. Lorsque cette Église parle, toutes les autres doivent écouter et croire ce qu'elle enseigne. Or, puisque toute doctrine est nécessairement incarnée dans des mots appartenant à une langue humaine, le rôle du disciple n'est-il pas d'apprendre la langue du maître, et d'admettre les mots comme il les définit? Rome parle *Urbi et Orbi*. En parlant *Urbi*, elle parle latin. Au monde, *Orbi*, d'apprendre le latin et d'en comprendre les mots comme Rome.

C'est à cette hauteur de pensée que s'élevait le pontife, et de là il dominait toutes les querelles sans y prendre part. Son unique soin, et ce fut véritablement un trait de génie, consista à imposer aux Grecs les définitions dogmatiques en langue latine. Sans discuter sur le sens du mot grec ὑπόστασις, saint Damase s'appliqua donc à faire admettre en Orient l'exactitude et la suffisance du mot latin *persona*, dans le sens que lui donne l'Église Romaine. C'était du même coup déterminer le sens canonique du mot grec πρόσωπον.

Lorsqu'en 372 saint Basile écrivit à Rome pour deman-

der du secours, saint Damase se borna à lui envoyer par un diacre latin un document formulé en latin (1). Je veux parler de la lettre synodale qu'avait rédigée le concile de Rome tenu en 369 contre l'arien Auxence. Il y est recommandé de s'en tenir à la foi de Nicée ; car cette foi réunit tous les vrais catholiques, soit en Orient, soit en Occident. La seule phrase dogmatique est la suivante, présentée comme le résumé de la foi de Nicée : Ce concile, est-il dit, a déclaré « ut Patrem, Filium, Spiritumque sanctum unius Deitatis, unius figuræ, unius credere oporteret substantiæ » (2). — A la réception de cette lettre, saint Basile réunit des adhésions, et envoya à Rome, en 373, une lettre synodale où paraît en première place le nom de Mélèce, suivi des deux noms d'Eusèbe de Samosate et de Basile, et ensuite d'un grand nombre de noms manifestement catholiques (3). Il y est dit qu'on a reçu la lettre où était proclamée la foi de Nicée, qu'on a reconnu les cachets pontificaux, qu'on la reçoit et accepte avec tout ce qui s'y trouve canoniquement défini (4).

Cette réponse ne plut pas à Rome, soit à cause de la place accordée à Mélèce, soit à cause de la manière peu bienveillante dont on y parlait à mots couverts de la communauté Paulinienne. Saint Basile fut donc invité officieusement à composer une nouvelle lettre, et, en effet,

---

(1) Voir la preuve que Damase a envoyé en Orient le texte latin, dans les *prolégomènes* de Merenda aux œuvres de saint Damase, ch. IV, § 3. — M. XIII, col. 134. *Quæritur an epistola illa.* — Voir aussi Garnier, dans ses notes aux lettres de S. Basile, epist. 92, note (52).

(2) Opp. S. Damasi, epist. 1. — M., col. 348.

(3) S. Basile, *Ad Italos et Gallos*, epist. 92.

(4) Ibid., § 3, *in fine*.

il en envoya une seconde en 374, qui est écrite en son nom personnel, et dans laquelle il n'est question que des hérétiques et de leurs persécutions. Mais, en habile diplomate, il fit porter cette lettre à Rome par Dorothée, diacre de Mélèce. Saint Damase la reçut dans un nouveau synode, et renvoya par le même Dorothée la réponse synodale en latin (1). Il y est dit qu'on se réjouit de l'accord de l'Orient et de l'Occident : « quia omnes uno ore unius virtutis, unius majestatis, unius divinitatis, unius usiæ dicimus divinitatem : ita ut inseparabilem potestatem tres tamen asseramus esse personas, nec redire in se aut minui, ut plerique blasphemant, sed semper manere... » et un peu plus loin : « Spiritum quoque Sanctum increatum, atque unius majestatis, unius usiæ, unius virtutis cum Deo Patre et Domino nostro Jesu Christo fateamur... »

Remarquez l'habileté de cette rédaction. On se réjouit de l'accord universel sur le mot *usie;* on évite de prononcer le mot *hypostase* sur lequel il y a division. Enfin, on déclare l'orthodoxie du mot latin *persona*, en le dégageant de tout sens sabellien. La lettre conclut : « Hæc est, fratres carissimi, fides nostra; quam quisque sequitur noster est particeps. Discolor corpus membra deformat. His nos communionem damus, quoniam in omnibus sententiam probant. Absit ut fides pura variis coloribus adsuatur. » — C'était à la fois déclarer nettement l'orthodoxie des pauliniens, et insinuer l'invitation à employer leur terminologie, puisqu'elle était celle même de Rome.

En 375, saint Damase affirma davantage sa communion avec Paulin, en lui écrivant directement au sujet

(1) Opp. Damasi, epistol. 2, fragmentum 1^um^. — M., XIII, col. 350.

de Vital. Il lui donna une véritable commission pour informer sur la doctrine de cet homme dissimulé, et pour recevoir dans la communion romaine ceux qui souscriraient à la lettre pontificale. J'ai dit plus haut l'émoi que cette lettre causa à Antioche.

Enfin, en 380, le Pape adressa encore à Paulin les célèbres anathèmes fulminés par un nouveau concile romain contre toutes les hérésies de cette époque (1).

Ces anathèmes frappent les sabelliens, les ariens, les macédoniens et les apollinaristes, et condamnent toutes les formules sous lesquelles ces hérétiques déguisaient leurs erreurs. Un seul de ces canons intéresse notre récit, c'est le 21e ainsi libellé : « *Si quis tres personas non dixerit veras Patris et Filii et Spiritus sancti, æquales, semper viventes, omnia continentes visibilia et invisibilia, omnia potentes, omnia judicantes, omnia vivificantes, omnia facientes, omnia quæ sunt salvanda salvantes : anathema sit.* »

Ce canon fixe définitivement et officiellement le sens ecclésiastique des mots *persona* et πρόσωπον. C'est précisément et identiquement le sens que saint Basile et les orthodoxes donnaient au mot grec ὑπόστασις. Mais, par raison de prudence, saint Damase ne prononce pas une seule fois ce dernier mot dans tout son long formulaire.

### § 16. — Comment se poursuivit l'œuvre de pacification.

Cette formule de foi fut reçue en Orient sans opposition aucune ; car déjà, depuis un an, les méléciens admettaient l'orthodoxie du mot πρόσωπον.

---

(1) Opp. S. Damasi, epist. 4, *Confessio fidei catholicæ*. — M., col. 358.

En effet, lorsqu'en 379, Mélèce revint d'un dernier exil pour reprendre à Antioche son siège épiscopal, il comprit que son intérêt, autant que son devoir, était de rentrer officiellement en relations avec saint Damase, pour qu'il ne fût pas dit que le seul Paulin eût la communion de Rome. Il réunit donc à Antioche un synode composé de ses adhérents. Après avoir recueilli les divers documents pontificaux parvenus pendant son absence, il en fit un résumé ou τόμος, qu'il expédia à Rome avec la signature des membres du concile. On a découvert dans les archives romaines des fragments de cette pièce importante, qui contient le passage du concile romain de 374 où l'on avait affirmé les trois personnes (1). A la fin de la pièce (2), Mélèce signe le premier dans ces termes : « Meletius, episcopus Antiochenus, consentio omnibus supra dictis, ita credens et sentiens; et si quis præter hæc sentit, anathema sit. » Aussitôt après son suffrage, on lit la signature de saint Eusèbe de Samosate, également attaché et à Mélèce et à saint Basile dont on pleurait la mort récente; puis quelques noms moins célèbres, et enfin l'attestation de 146 autres signatures. C'est ainsi que, par un même document, Mélèce faisait constater à Rome et son orthodoxie et la puissance de son parti. De plus, dans le même synode, il nouait des négociations avec Paulin, et la conciliation s'opérait sur cette base, qu'à la mort d'un des deux évêques, le survivant serait reconnu par toute l'Église d'Antioche.

La paix était conclue entre les pasteurs; restait à la faire

(1) Voyez Merenda, *Prolegom.* cap. 14. — M. col. 190
(2) Opp. S. Damasi, *epist.* 2. — M. col. 353.

accepter et observer par les troupeaux. La chose était moins facile, car l'animosité réciproque allait jusqu'à la violence, et ne reculait pas devant des moyens tels que la falsification de pièces pontificales (1). Mélèce et d'autres saints personnages s'employèrent donc à l'apaisement d'une querelle, qui d'Antioche avait envahi tout l'Orient.

Nous avons sur ce sujet deux discours de saint Grégoire de Nazianze prêchés à Constantinople en 379. Ils portent le titre : *Orationes de Pace.* Le premier mériterait d'être traduit de nos jours pour rappeler les catholiques à la modération dans leurs discussions (2). Le second doit surtout fixer notre attention (3).

Au lieu de froisser les deux partis par des récriminations, saint Grégoire se retourne contre les hérétiques qui faisaient gorge chaude des divisions entre orthodoxes. — Qu'avez-vous à vous moquer, leur dit-il ? Nous ne sommes pas, comme vous, divisés sur les dogmes sacrés. Nous demeurons unis dans la même foi ; notre seule faute est un excès d'amour pour nos pasteurs respectifs, tous les deux étant si parfaits qu'on ne sait lequel choisir.

Ces compliments étaient bien faits pour rapprocher les cœurs ; mais restait ce qu'on appellerait aujourd'hui la question de principe. Le mot « hypostase » est d'odeur arienne, disaient les uns ; le mot « personne » a une saveur sabellienne, disaient les autres. L'auditoire atten-

(1) On ne peut expliquer que par là certains textes et certains récits de Théodoret.

(2) S. Grég. de Naz., *De pace*, II, orat. XXII.

(3) Id., *De pace*, II, orat. XXIII.

dait avec curiosité pour laquelle des deux expressions Grégoire allait se prononcer. Ici apparaît toute la souplesse de notre orateur. Sans paraître deviner la préoccupation de l'assistance, il se retourne encore contre les hérétiques. — Qu'ils viennent de partout, qu'ils viennent de toutes sortes, et qu'ils soient eux-mêmes les arbitres, pour décider si les catholiques sont d'accord... Alors, sans prononcer une seule fois le mot « hypostase » ou le mot « personne », uniquement en employant les expressions « la Trinité » et « les Trois », il fait une magnifique exposition du dogme catholique, proclame « la Trinité parfaite de Trois parfaits », réfutant du même coup sabellianisme et arianisme (1). Contre toutes vos hérésies, dit-il, « je n'ai qu'un seul mot, mot bref, toujours le même : Trinité ! oui, mes frères, mais véritablement Trinité » (2).

Le grand orateur a senti que son auditoire est totalement gagné. S'adressant toujours aux hérétiques, il peut donc leur dire : « Voyez : nous nous donnons les mains sous vos yeux. Voyez : cette paix est l'œuvre de cette Trinité que nous confessons et que nous adorons semblablement. » Puis son enthousiasme éclatant, il s'écrie : « O Trinité sainte, adorable, longanime ! oui, longanime ! puisque vous supportez ceux qui vous divisent. O Trinité dont j'ai été jugé digne depuis longtemps d'être et l'adorateur et le prédicateur (3) » !

---

(1) Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν. (§ 8.) — Déjà, dans le discours précédent, il avait employé une formule analogue. Il faut adorer « l'unique divinité dans les Trois, προσκυνεῖν... τὴν μίαν ἐν τοῖς τρισὶ θεότητά.... » (*De pace*, II, orat. XXII, § 12.)

(2) *De pace*, III, § 10

(3) *Ibid.*, § 13.

Son discours est fini, car il a conquis à la cause de l'union tous les catholiques qui l'écoutent. Il le sent si bien, qu'il peut mettre à découvert son artifice oratoire, et rejeter les hérétiques comme un mannequin auquel on ne demande plus aucun usage. — Tout cela ne vous plaît pas, leur dit-il? Votre langue se crispe et cherche à contredire? Nous verrons cela une autre fois. Nous examinerons ce que vous avez enfanté. Nous briserons ces œufs pour y montrer la vipère. Soyez-en sûrs, Dieu nous donnera de tenir notre promesse, lui qui donne de marcher sur l'aspic et le basilic, et de fouler aux pieds les serpents et les scorpions. — C'est ainsi qu'en descendant de chaire, saint Grégoire annonçait à une foule avide de l'entendre ses fameux sermons théologiques (1).

Le lecteur, je l'espère, ne m'en voudra pas de l'avoir retenu sur ce discours, où sont comme ramassées toutes les ressources de l'éloquence humaine.

### § 17. — Comment s'acheva la fusion de langage. — 382.

Moins d'un an après ce discours, un grand événement remuait tout l'Orient. En 381, Théodose appelait à Constantinople les évêques pour un concile qui terminât toutes les questions en litige. De cette assemblée je n'ai à dire que ce qui revient à mon sujet. En l'absence de l'évêque d'Alexandrie, saint Mélèce en eut d'abord la présidence, en sa qualité d'évêque d'Antioche. Bientôt il mourut, et saint Grégoire le remplaça; mais le grand orateur n'avait pas ce qu'il fallait pour diriger une assemblée

(1) *De pace*, § 14.

turbulente. Malgré ses efforts pour faire respecter le pacte conclu entre Paulin et Mélèce, la majorité des évêques, composée de méléciens ardents, raviva le schisme d'Antioche en consacrant Flavien. Saint Grégoire, découragé par cette obstination et par quelques chicanes sur sa propre élection, renonça à l'évêché de Constantinople, et se décida à fuir dans sa chère solitude (1). Mais avant de partir sans avoir pu faire la concorde entre les évêques, il voulut du moins laisser la paix sur les questions de doctrine. Dans son célèbre discours d' « adieu », il osa donc revenir sur la terrible difficulté de terminologie, et il le fit avec cette dextérité incomparable dont il avait le secret.

Au moment, dit-il, de quitter son église, il veut faire sa profession de foi. Montrant alors aux évêques qui entourent sa chaire la masse serrée qui remplit l'édifice, il s'écrie : Demandez-vous quelle est ma foi? la voici. Elle est gravée dans le cœur de cette foule comme sur une colonne de marbre.

« Une seule nature dans Trois, c'est Dieu... Laissons donc toutes ces déviations et ces oscillations rivales de langage. Ne soyons pas sabelliens, en défendant le « un » contre le « trois » par une confusion qui supprime la distinction. Ne soyons pas ariens, en soutenant le « trois » contre le « un » par une division qui détruise l'unité. Cherchons non à troquer un mal pour un autre, mais à ne pas nous départir du bien. Ce sont là enfantillages du démon qui joue méchamment avec nous comme avec une balance folle. Pour nous, marchant dans la voie royale des vertus, voie qui tient le milieu suivant les philosophes, nous croyons dans le Père, et le Fils, et le Saint-

(1) Voyez *Monitum in orationem* XLII. — M. XXXVI, col. 454.

Esprit, consubstantiels, égaux en gloire. C'est en eux que le baptême s'opère, et par les noms et par les choses. Vous le savez, vous initiés : abjuration de l'athéisme, profession de la Divinité, c'est ainsi que nous sommes purifiés (1) ».

Après cette profession dont les termes réunissent toute l'assemblée dans un commun assentiment, il démasque brusquement ses batteries.

« Le UN, continue-t-il, nous le reconnaissons dans l'usie et dans l'inséparabilité de l'adoration. Les TROIS, nous les confessons dans les hypostases, ou les personnes, comme certains préfèrent dire, τὰ δὲ τρία ταῖς ὑποστάσεσιν, εἴτουν προσώποις, ὅ τισι φίλον. Car il faut en finir avec cette ridicule querelle, élevée entre frères, comme si notre religion consistait dans les mots et non dans les choses. — En effet, que prétendez-vous dire, vous partisans des trois hypostases? Est-ce que vous employez ce mot pour supposer trois usies? J'en suis sûr, vous réclameriez à grands cris contre ceux qui penseraient ainsi; car vous professez une et identique l'usie des Trois. — Et vous maintenant avec vos personnes? Est-ce que vous vous figurez le UN comme je ne sais quel composé, comme un homme à trois faces? Allons donc. A votre tour, vous répondriez à grands cris : Jamais ne voie la face de Dieu, celui qui aurait de telles pensées. — Eh bien, alors! que signifient pour nous les hypostases et pour vous les personnes (2)? Je vous le demanderai encore une fois. — Cela veut dire que les Trois sont distingués non par les natures, mais par les propriétés. — Parfaitement. Mais dites-moi donc : peut-on s'accorder davantage, dire plus absolument la même chose, bien qu'avec des syllabes différentes (3)? »

---

(1) S. Grég. de Naz., *In supremum vale.* Orat. XLII, § 16.

(2) Remarquez la nuance : pour *nous*... pour *vous*. L'ami de saint Basile tient pour la tradition antique des trois hypostases.

(3) S. Grég. de Naz., *In supremum vale.*

Ici encore, l'orateur a compris que la cause est gagnée et que tout son auditoire est à lui. Il peut donc se permettre un mot agréable pour consommer l'union des cœurs dans un commun sourire. Faisant une fine allusion à la dénomination des méléciens, tirée de leur réunion dans une église appelée *l'Ancienne*, οἱ ἐν τῇ Παλαιᾷ, saint Grégoire ajoute : « Voyez-vous comme je suis entre vous un bon conciliateur, élevant de la lettre à l'esprit comme pour l'Ancienne et la Nouvelle (1). »

L'auditoire souriant à ce jeu de mots, l'orateur n'a plus à insister. « Revenons à notre sujet », dit-il, et il continue son discours sans plus toucher à ce point délicat.

Tels furent les derniers fruits d'une éloquence si féconde en succès, et ces fruits furent durables. L'année d'après, les mêmes évêques, qui avaient applaudi saint Grégoire, se réunirent de nouveau (382). Ils offrirent leur communion aux pauliniens, en se basant sur les décisions romaines (2). De plus, dans la confession de foi qu'ils envoyèrent au pape saint Damase, on lit cette phrase : « Nous croyons que la divinité, la puissance, l'*usie*, est unique dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit : égale gloire et coéternelle domination dans trois parfaites *hypostases*, ou bien, trois parfaites *personnes*, ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσιν, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις (3). »

Cette formule fut admise à Rome, et par la suite, adoptée dans les correspondances dogmatiques de l'Orient et de l'Occident. C'est ainsi que les deux terminologies

(1) Le mot *Loi* reste sous-entendu.
(2) Voir Héfélé, liv. VII, § 98, *canon V*.
(3) Théodoret, *Hist. eccles.*, lib. V, c. IX.

demeurèrent officiellement identifiées. Le mot latin s'était imposé à l'Orient, mais le mot grec demeurait, et la *Feuille* de Sardique était définitivement déchirée, suivant l'ancien désir de saint Athanase.

A la vérité, le schisme divisait encore Antioche, par suite de la malencontreuse élection de Flavien, et l'Occident réclama quelque temps en faveur de Paulin. Mais le parti de ce dernier avait perdu sa raison d'être, depuis que les « trois hypostases » étaient acceptées. Or un parti qui n'a plus à montrer que des services passés est vite abandonné de ses protecteurs. D'ailleurs, du côté contraire allaient toujours en croissant et l'influence sur les affaires publiques, et les relations avec Rome et Constantinople, et les grands noms de l'Église, car Jean Chrysostome était un prêtre de Flavien. Le petit îlot latin fut donc submergé sans bruit, comme un rocher entouré par la mer, qui se condamne par son immobilité même à disparaître sous la marée montante (1).

### § 18. — Coup d'œil d'ensemble sur cette histoire.

Jetons un coup d'œil rétrospectif sur toute cette querelle.

Après la mort de Constantin, la force même des choses scinda la domination romaine en deux empires séparés par le climat, la langue, les mœurs et les nécessités politiques. N'était-il pas à craindre que, dans cette séparation, l'unité religieuse ne subît quelque détriment? Dieu, voulant sauver de ce danger son Église encore trop jeune

(1) Voir Dictionn. théol. : *Mélécien* (*schisme*), par Héfélé.

pour le supporter, employa un des moyens providentiels dans lesquels il se complaît. Il fit tourner à bien les agissements du *Dragon qu'il a créé pour se moquer de lui.*

L'arianisme triomphant exilait de toutes parts les évêques catholiques; saint Athanase était chassé d'Alexandrie jusqu'à Trèves, et saint Hilaire était poussé de Gaule en Asie. Oui : mais Athanase faisait acclamer en Occident l'orthodoxie de la doctrine grecque, et rentrait en Égypte pour y resserrer les liens hiérarchiques entre la chaire de saint Marc et la chaire de saint Pierre. A son tour, saint Hilaire apportait en Asie la pureté de la foi gauloise, et rassurait les Latins sur l'orthodoxie du langage grec. Ne dirait-on pas de ces larges palettes que l'ouvrier promène dans un liquide afin d'en mélanger intimement toutes les couches?

Pour que la concorde dans la foi se maintienne, il faut qu'on s'accorde aussi sur l'expression de cette foi. Dans le but de troubler cette entente, Satan excita des zèles intempestifs, et mit en feu l'Église d'Antioche. Ce n'était, semblait-il d'abord, qu'un incendie local; mais le « Malin » y jeta tant d'aliments, rivalités de personnes, jalousies nationales, interventions hérétiques, que la flamme parut envahir l'Église Catholique tout entière. Pour l'éteindre, deux grands pontifes s'employèrent, l'un plus grand par le rang hiérarchique, l'autre plus grand par le génie personnel. Leur zèle était également pur; mais ils préconisaient des remèdes diamétralement contraires. Ne consultant que les intérêts de l'Orient, saint Basile voulait faire prévaloir la formule traditionnelle des « trois hypostases ». Comprenant que les intérêts de Rome sont ceux de l'Église universelle, saint Damase tenait à imposer la for-

mule latine des « trois personnes ». Entre les deux saints, le dissentiment alla jusqu'à engendrer la contrainte. Saint Basile se plaignait de la hauteur « du sourcil romain » ; saint Damase ne correspondait plus avec l'évêque de Césarée que par l'intermédiaire d'Alexandrie.

Ici encore, le Dragon fut moqué. Le Pape triompha, pour qu'il fût dit que toujours la primauté de Pierre a été reconnue dans l'Église. Mais le Docteur de l'Orient ne fut pas amoindri, puisque sa formule a été finalement acceptée par Rome. On peut donc résumer toute la lutte entre saint Basile et saint Damase, en mettant dans la bouche du dernier ces paroles de l'archange : *L'ange de Perse m'a résisté vingt et un jours* (1).

Aussi, lorsque tout fut apaisé, Rome a tenu à honorer saint Basile dans la personne même du protégé pour lequel il avait constamment combattu contre l'Occident. Mélèce est inscrit au Martyrologe romain, à la date du douzième de février, sous cette glorieuse rubrique : « A « Antioche, saint Mélèce, évêque, qui fut souvent exilé « pour la foi catholique, et mourut enfin à Constantino- « ple. Saint Jean Chrysostome et saint Grégoire de Nysse « ont célébré ses vertus par de magnifiques éloges. »

(1) Daniel, x, 13.

## CHAPITRE II.

### SYNONYMIE DES MOTS « HYPOSTASE » ET « SUBSISTENCE ».

#### § 1 — Le mot « subsistentia » était inconnu au quatrième siècle.

Quelque vénération que Petau professe pour les Docteurs de l'Église grecque, il est pourtant, avant tout, de l'Église latine. Aussi ne peut-il pas admettre, sans une réclamation un peu hautaine, cette assertion de saint Basile et de saint Grégoire, que toute la querelle des trois hypostases provient de la pauvreté de la langue latine. Eh quoi! dit-il, les Latins n'avaient-ils pas les deux mots *essentia* et *substantia* pour rendre οὐσίαν, et le mot *subsistentia* pour rendre ὑπόστασιν (1).

Petau aurait dû remarquer qu'il n'y avait pas là une simple jactance grecque, puisque lui-même retrouve le

(1) Græci plerique jactitare solent Latinos *linguæ suæ inopia et angustia* cunctatos esse tres hypostases usurpare, ut Basilius loquitur et Gregor. Nazianzenus, necnon Acacius ad Cyrillum scribens; quibus e Latinis suffragatur Boetius, lib. *De duabus naturis*, quasi adeo sit inops Latina lingua, ut nulla satis idonea nomina reperire potuerit, quibus οὐσίαν et ὑπόστασιν distingueret. Atqui οὐσίαν recte *essentiam* vel *substantiam*, ὑπόστασιν *subsistentiam* Latini reddiderunt. (Lib. IV, cap. IV, § 16.)

même aveu dans Boèce qui savait son latin. De fait, le restaurateur de la théologie patristique se trompe en ce point, et son excuse est dans l'énorme quantité de documents qu'il a mis en œuvre. Malgré sa grande perspicacité, quelques témoignages apocryphes ou douteux ont pu se glisser dans ses citations. C'est ainsi qu'il signale le mot *subsistentia* dans l'opuscule intitulé *In symbolum apostolorum*, que de son temps on attribuait à saint Ambroise (1).

La vérité est qu'à part Victorin, dont nous discuterons le texte, aucun auteur latin, ni avant ni pendant la querelle des trois hypostases, n'a employé le mot *subsistentia*, du moins dans le sens qu'on lui donne actuellement. Saint Damase et saint Jérôme l'ignoraient complètement, puisque jamais ils ne prononcèrent une expression qui aurait jeté un si grand jour dans les obscurités de ces débats.

Il est donc utile et intéressant de faire l'histoire de ce mot, qui joue un grand rôle dans l'enseignement scolastique.

### § 2. — Saint Hilaire l'ignorait.

Petau s'étonne de l'inattention, ἀπροσεξία, qu'aurait commise saint Hilaire, en traduisant par le même mot *substantia* les deux mots ὑπόστασις, οὐσία, et cela à quelques lignes de distance (2). Notre critique aurait été plus réservé, s'il avait réfléchi à la difficulté de l'entreprise que se proposait le Docteur de Poitiers. L'*Étude* précédente

(1) Petau, lib. IV, c. III, § 6. Voir *Admonitio* sur le traité *De Trinitate* vel *In symbolum apostolorum*. — M., *Patr. lat.*, XVII, col. 507.
(2) Petau, lib. IV, c. IV, § 16.

sur la terminologie nous a montré la variété du sens de certains mots, et surtout la difficulté qu'éprouvaient les Grecs et les Latins à s'entendre à leur sujet. Or il s'agissait, pour saint Hilaire, de faire comprendre des pensées grecques à des lecteurs latins et par des mots latins; par conséquent, le traducteur devait choisir dans chaque circonstance le mot latin qui manifestât le mieux la pensée de l'auteur grec. De là ces excuses, ces explications qui reviennent sans cesse dans le *Livre des Synodes*. L'auteur remarque en commençant que « la traduction mot à mot du grec en latin engendre l'obscurité, parce que les mots n'ont pas exactement le même sens dans les deux langues (1) ».

Posons clairement la difficulté. A l'époque de saint Hilaire, la lutte portait encore sur le Ὁμοούσιος. C'était donc surtout le mot οὐσία qu'il fallait bien expliquer. Pour le traduire, notre Docteur choisit le mot *essentia* dont le radical est équivalent. Mais, en Occident, on avait reçu le symbole de Nicée en traduisant ὁμοούσιος par *consubstantialis;* d'où résultait une sorte de liaison canonique entre οὐσία et *substantia*. Aucun mot latin ne restait donc pour traduire ὑπόστασις, — sauf *subsistentia*... si ce mot existait. Tel est le point de vue auquel il faut se placer pour comprendre le *Livre des Synodes*.

Entrons dans le détail.

Saint Hilaire a soin, dès le commencement, de définir

(1) Ex græco in latinum ad verbum expressa translatio affert plerumque obscuritatem, dum custodita verborum collatio eamdem absolutionem non potest ad intelligentiæ simplicitatem conservare. (*De synodis*, § 9). — Cette remarque est d'une haute importance et en littérature et en théologie.

les expressions latines qu'il compte employer pour traduire les textes grecs où se rencontre le mot οὐσία. Ces deux expressions sont *essentia* et *substantia* qu'il unit dans un même concept, en les prenant toutes les deux dans le sens concret d'*essence subsistante*, comme la « substance première » d'Aristote. Écoutons, en effet, l'explication qu'il en donne.

« Comme nous aurons, dit-il, à faire fréquent usage des mots essence et substance, il faut bien connaître ce que signifie essence, de peur que nous ne sachions pas de quoi nous parlons. L'essence est ou la chose qui est, ou ce qui la constitue ; c'est ce qui subsiste et par là même demeure, *essentia est res quæ est, vel ex quibus est, et quæ in eo quod maneat subsistit*. De chaque chose on peut dire une essence, une nature, un genre, une substance. On l'appelle proprement essence, parce qu'elle est toujours. Par conséquent elle est aussi substance, puisque pour qu'une chose soit, il est nécessaire qu'elle subsiste en soi. D'ailleurs, tout ce qui subsiste demeure nécessairement dans un genre, ou une nature, ou une substance. Ainsi donc, lorsque nous disons que l'essence signifie la nature ou le genre ou la substance, nous l'entendons de la chose qui subsiste toujours dans tout cela (1). »

Cette définition peut sembler obscure et tourmentée. C'est qu'en effet, saint Hilaire se tourmente pour identifier les deux traductions du mot οὐσία, savoir : *essentia*, traduction grammaticale, et *substantia*, traduction canonique. De même, dans un autre ouvrage, il donne la raison pour laquelle, relativement à Dieu, οὐσία peut se traduire à la fois par *essentia* et *substantia*. Expliquant le symbole

(1) S. Hilaire, *De synodis*, § 12.

de Nicée, et parvenant au mot : *homoousion*, c'est-à-dire : *unius cum Patre substantiæ*, il dit :

« Pour que la méchanceté hérétique ne pût outrager le Seigneur Jésus-Christ, on a affirmé en lui la vérité de l'essence. On dit essence, parce qu'il existe toujours. Mais parce qu'il n'a jamais eu besoin d'être contenu extrinsèquement, on dit substance, puisque ce qui existe toujours subsiste en soi et dans la vertu de sa propre éternité (1). »

On ne peut plus en douter : pour saint Hilaire, le mot οὐσία répond aux deux mots *essentia* et *substantia*, parce qu'il signifie la substance première, c'est-à-dire l'être qui subsiste.

Mais voici qu'en poursuivant son histoire des synodes orientaux, saint Hilaire rencontre le mot ὑπόστασις dans le synode d'Antioche *in incæniis* tenu en 341. Pour le traduire, il s'y prend comme il a déjà fait pour le mot οὐσία; il s'attache au radical et à la forme grammaticale. Ne serait-ce point le cas d'employer le mot *subsistentia*? Hé bien, notre Docteur passe à côté et retombe sur le mot *substantia*. Saint Athanase nous a conservé la phrase grecque : ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν (2). Saint Hilaire traduit par la phrase latine : « ut sint quidem per substantiam tria, per consonantiam vero unum (3). »

Le Docteur de Poitiers sait bien cependant qu'une telle formule offusquera des oreilles latines. Aussi, dans son

(1) Essentia enim ex eo quod semper est, nuncupatur : quæ, quia extrinsecus opis ad continendam se nunquam eguerit, et substantia dicitur; quod intra se, id quod semper est, et in æternitatis suæ virtutem subsistat. (*Ex opere historico*, fragm. 2, § 32. — M. x, col. 657.)

(2) S. Athanase, *De synodis*, § 23. — M. xxvi, col. 724.

(3) S. Hilaire, *De synodis*, § 29. — M. x, col. 503.

désir d'excuser le synode et d'en défendre l'orthodoxie, il entre dans de nouvelles explications. Il rappelle à ses lecteurs qu'il leur a demandé, en commençant, d'avoir la patience de lire jusqu'au bout ses explications. Il expose que le synode n'a pas été réuni contre les ariens partisans de la dissimilitude de substance, *dissimilis substantiæ*, mais contre les rejetons sabelliens qui ne voyaient que des noms dans la Trinité, sans qu'il y eût une cause subsistante de chaque nom, *non subsistente causa uniuscujusque nominis*. « Voilà, continue-t-il, pourquoi le synode a dit trois substances, exprimant par substances les personnes des trois subsistants, et ne séparant pas la substance du Père et du Fils par une diversité d'essence dissemblable (1) ». Que le lecteur observe ce rapprochement entre les mots *substantia* et *subsistentium*. Le mot *subsistentia* n'aurait-il pas dû jaillir de la plume d'Hilaire? Mais de son temps, ce mot manquait à la langue latine. Petau ne s'en est pas aperçu, et l'inattention, ἀπροσεξία, reste à sa charge (2).

---

(1) Idcirco tres substantias esse dixerunt, subsistentium personas per substantias edocentes, non substantiam Patris et Filii diversitate dissimilis essentiæ separantes. (§ 32.)

(2) Celui qui voudrait découvrir tous les trésors contenus dans les œuvres de saint Hilaire devrait pousser plus loin ces études de terminologie. En général, on ne lit qu'avec difficulté le Docteur de Poitiers. On reproche à son style une sonorité confuse, un abus des mots abstraits dans le sens concret. La vérité est que saint Hilaire, nourri de concepts grecs, ne peut les rendre en latin que par des circonlocutions. En particulier l'ambiguité du mot *substantia*, qu'on peut prendre, soit dans le sens essentiel, soit dans le sens personnel, explique sa manière de donner un sens orthodoxe au mot suspect : ὁμοιοούσιος. (*De Synodis*, 72 et seqq.)

### § 3. — Saint Augustin l'ignorait.

On pourrait, à la rigueur, expliquer le silence de saint Hilaire, parce qu'il écrivait avant la querelle des trois hypostases. Mais c'est plus de trente ans après le concile de Constantinople que saint Augustin composait à tête reposée son traité *de la Trinité*. Or on constate chez lui la même difficulté pour rendre en latin le mot grec ὑπόστασις.

« La nécessité, dit-il, de parler de choses ineffables, et l'obligation d'énoncer, comme nous pouvons, les choses qui ne sauraient être énoncées, a fait dire par nos Grecs : une essence, trois substances, », et par les Latins : « une essence ou substance, trois personnes » ; parce que dans notre langue latine, comme je l'ai déjà fait remarquer, essence et substance ont même signification (1). »

Ces ambiguités sont le tourment de saint Augustin ; il y revient sans cesse :

« J'appelle, dit-il, essence ce que les Grecs appellent οὐσία, et que nous appelons plus ordinairement substance. Il est vrai, les Grecs parlent de l'hypostase. Mais je ne sais pas la différence qu'ils prétendent exister entre l'usie et l'hypostase. Quoi qu'il en soit, la plupart des nôtres qui traitent ce dogme en grec, ont accoutumé de dire : μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, ce qui signifie en latin : une essence, trois substances (2). »

---

(1) Itaque loquendi causa de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus quod effari nullo modo possumus, dictum est a nostris Græcis : una essentia, tres substantiæ ; a Latinis autem : una essentia vel substantia, tres personæ ; quia, sicut jam diximus, non aliter in sermone nostro, id est, latino, essentia quam substantia solet intelligi. (*De Trinit.*, lib. VII, cap. IV, initio.)

(2) Essentiam dico, quæ οὐσία græce dicitur, quam usitatius sub-

On peut même affirmer, sans grande crainte de se tromper, que ce sont les querelles suscitées à propos de ces mots, qui ont contraint ce Docteur à étudier avec tant de subtilité les mots : essence, substance, personne. Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que saint Augustin, qui prononce sans cesse le mot *subsistere* pour l'appliquer à chaque personne divine, n'emploie jamais le mot *subsistentia*, qui eût si bien dénoué les ambiguïtés. En revanche, il répète par deux fois dans un même chapitre sa formule pour accorder les Grecs et les Latins : « Ce que nous avons dit des personnes suivant notre usage, il faut l'entendre des substances dans le sens que les Grecs donnent à ce mot. Car ils disent : « trois substances, une essence, » comme nous disons : « trois personnes, une essence ou substance (1). »

### § 4. — Rufin est le créateur de ce mot. — 401.

Le mot *subsistentia* était inconnu de saint Augustin, qui connaissait, je pense, ses lettres latines. Et pourtant, ce mot existait depuis une vingtaine d'années, et nous pouvons même déterminer avec grande probabilité l'au-

---

stantiam vocamus. Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim : ita ut plerique nostri qui hæc græco tractant eloquio, dicere consueverint : μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις, quod est latine : unam essentiam, tres substantias. (*Ibid.*, lib. V, c. VIII.)

(1) Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum Græcorum consuetudinem, ea quæ diximus oportet intelligi. Sic enim dicunt illi tres substantias, unam essentiam, quemadmodum nos dicimus tres personas, unam essentiam vel substantiam. (*De Trinitate*, lib. VII, cap. IV, § 8.)

teur et l'occasion de ce néologisme. Nous avons entendu saint Jérôme réclamer pour les formules latines, et déclarer que toute l'école des grammairiens identifie l'*usie* et l'*hypostase*. — Contraste curieux! c'est l'ancien ami de saint Jérôme, mais brouillé avec lui à propos d'Origène, c'est l'admirateur des Grecs jusqu'à vouer sa vie à traduire leurs œuvres, c'est Rufin qui forge le mot latin *subsistentia;* et il s'y décide, précisément pour expliquer le différend survenu au synode d'Alexandrie au sujet du mot ὑπόστασις. Grâce à cette innovation hardie, toutes les difficultés accumulées sur le mot *substantia* s'évanouissent, et le récit d'un incident compliqué devient d'une simplicité parfaite.

« Il fut encore question, dit-il, de la différence entre les substances et les subsistences, que les Grecs appellent οὐσίας et ὑποστάσεις. Les uns disaient que substance et subsistence paraissent identiques, et que par conséquent il ne faut pas dire trois subsistences, pas plus qu'on ne dit trois substances. D'autres, pour lesquels le mot « substance » présentait une autre signification que le mot « subsistence », disaient que la substance désigne la nature d'une chose, ce en quoi elle consiste; tandis que la subsistence de chaque personne signifie cela même qui existe et subsiste : *quia « substantia » rei alicujus naturam rationemque qua constat designet; « subsistentia » autem uniuscujusque personæ hoc ipsum quod exstat et subsistit ostendat.* C'est pourquoi ils soutenaient qu'à cause de l'hérésie de Sabellius, on devait confesser trois subsistences, ce qui revient à dire trois personnes subsistantes, de peur qu'on ne nous soupçonnât d'appartenir à cette secte qui dans la Trinité ne reconnaît que des dénominations, et non des choses et des subsistences (1). »

(1) Rufin, *Histor. ecclesiast.*, lib. I, c. XXIX. — M. XXI, col. 499.

Peut-on imaginer une explication plus claire, et ne devons-nous pas applaudir à un néologisme si avantageux? J'ajoute que cette création était, grammaticalement parlant, aussi légitime que régulière, et révélait dans son auteur une profonde connaissance des deux langues.

En effet, malgré la pauvreté que lui reprochaient les Orientaux, la langue latine était plus riche que sa sœur aînée, au moins sur un point. Elle possédait les deux verbes *stare* et *sistere*, tandis que, le radical στάω étant tombé en désuétude, la langue grecque ne possédait plus que son dérivé ἵσταμαι. De même, le latin comptait deux verbes composés, *substare* et *subsistere*, répondant à deux significations nettement différentes; mais le grec en était réduit au seul verbe ὑφίσταμαι pour exprimer ces deux sens. Quant aux substantifs, il n'y en avait qu'un seul de part et d'autre : ὑπόστασις en grec, *substantia* en latin; et de là vint l'erreur de ceux qui identifièrent ces deux substantifs.

Mais Rufin remarqua que Grecs et Latins étaient d'accord sur l'emploi et le sens d'un verbe. Les Latins disaient souvent que chaque personne divine subsiste, *subsistit*. De leur côté, les Grecs défendaient les « trois hypostases » dans ce sens que chacune des trois choses divines subsiste, ὑφίστανται. Notre savant en conclut que le substantif grec ὑπόστασις répondait, non au verbe *substare*, mais au verbe *subsistere*. Or ce dernier verbe était resté stérile. Pourquoi ne pas lui faire produire *subsistentia*, comme *substare* avait fourni *substantia*?

Telle est, si je ne m'abuse, la marche logique qui a conduit Rufin à son heureuse innovation. Je me suis arrêté

à cette dérivation, parce que nous aurons bientôt à constater qu'elle n'a pas toujours été comprise.

### § 5. — Ce mot est mis en usage.

La nouvelle expression, créée vers l'an 400 par Rufin, ne fit son chemin que lentement, puisqu'en 420 saint Augustin ne la connaissait pas. Peut-être son défaut était-il d'avoir pour patron un homme dont la réputation demeurait écrasée sous la gloire de son rival saint Jérôme. Mais elle résolvait si bien une grosse difficulté qu'elle finit par s'imposer. J'emprunterai à Petau presque tous les témoignages, mais en les disposant suivant leur ordre chronologique (1).

En 480, on trouve le mot en question dans Fauste de Riez, qui en fait un bel emploi : « Sicut in subsistentia triplex, quia sibi quisque subsistit; ita in substantia simplex, quia unus, seipsum præcedere nesciens, nec posteriorem recipit nec priorem (2). »

Vers l'an 500, Paschase diacre écrit dans son traité *Du Saint-Esprit* : « Dans une seule Divinité, il y a trois noms, mais non trois royaumes; trois appellations, mais non trois puissances; trois hypostases ou subsistences, mais non trois substances, *tres hypostases vel subsistentias, sed non tres substantias* (3). » A la vérité ce n'est qu'une indication en passant. L'auteur emploie partout ailleurs le mot « personne », et en tire parti d'une façon brillante.

---

(1) Petau, lib. IV, c. III.
(2) Faustus Rhegius, epist. 7. — M. LVIII, col. 858.
(3) Paschas. diacon., *De Spir. Sanct.*, lib. I, c. IV. — M. LXII, col. 13.

Je ne sais s'il faut faire remonter à une date antérieure l'opuscule *In symbolum Apostolorum*, que Petau attribue à saint Ambroise. Mais il n'y pas à en tenir compte, soit parce qu'il est apocryphe, soit parce qu'il est interpolé, et que tous les manuscrits ne portent pas le mot : *subsistentia* (1).

§ 6. — Boèce s'égare dans l'explication de ce mot. — 512.

Nous parvenons ainsi jusqu'à l'époque où Boèce composa son traité *De persona et duabus naturis*. Cet ouvrage est d'une haute importance dans l'histoire théologique, surtout parce qu'on y trouve la définition de la personne, adoptée par toute la Scolastique. Il nous intéresse aussi, parce qu'on y fait emploi du mot *subsistentia*, et qu'on cherche à en donner l'explication. Mais l'auteur fait fausse route. On le devine, rien qu'à ses aboutissants; car il exprime le regret que l'usage ecclésiastique ne permette pas de dire en Dieu *trois substances!*

Étudions avec attention cette théorie (2).

Boèce commence par chercher la définition du mot latin *persona*, d'après sa signification usuelle. On dit ce mot des seules réalités, des seules substances, des seuls êtres raisonnables, des seuls individus. C'est ainsi que, par élimination successive, notre auteur parvient à sa

(1) V. Patrol. latine, XVII, col. 507. *Admonitio* sur le traité *De Trinitate* ou *In symbolum apostolorum*. — Voir en particulier col. 511, dans la note f, le passage cité par Petau, lib. IV, c. III, § 6, et dans le texte la meilleure version.

(2) Boèce, *De persona et duabus naturis*, cc. II et III.

fameuse définition : *persona est naturæ rationalis individua* SUBSTANTIA.

Ce dernier mot a toujours fait dresser l'oreille aux théologiens, et ce n'est qu'à force de distinctions qu'ils innocentent le Maître (1). Aussi bien, dans les théologies classiques, on a soin d'avertir qu'il faut mettre à la place le mot *subsistentia*, pour avoir une définition irréprochable. A la vérité, on trouve bien cette correction dans le texte même de Boèce. Par deux fois dans le même chapitre et à quelques lignes de distance, voulant identifier le mot *persona* au mot ὑπόστασις, il dit que ce dernier signifie : *naturæ rationalis individuam* SUBSISTENTIAM. Mais je crains fort que nous ne soyons là en face d'une pieuse altération du texte primitif. Car il serait bizarre qu'un philosophe aussi précis que Boèce, après s'être appliqué à légitimer une définition, l'ait modifiée à l'instant même. Et cela : — sans avertir, — malgré l'importance du changement, — et pour donner des explications qui corroborent sa première définition.

— Que Boèce n'avertisse pas de cette modification, le lecteur peut le vérifier lui-même, et cette confusion de mots, dans le texte que nous possédons, est une des choses qui troublent ceux qui veulent saisir sur le vif la pensée de notre auteur.

— Que Boèce comprenne l'importance de cette modification, il le déclare lui-même par cette phrase : *Neque enim pensius subtiliusque intuenti idem videbitur esse subsistentia quod substantia.*

— Enfin que Boèce maintienne jusqu'au bout sa pre-

(1) Conf. S. Thom., I, q. 29, a. 1 et 2, et q. 30, a. 1.

mière définition, c'est ce qui résulte de la distinction qu'il donne entre ces deux mots. Appliquons-nous à la bien comprendre, et pour cela rappelons-nous que la philosophie antique distinguait l'individu par ses accidents.

Boèce rencontre donc les deux verbes latins : *subsistere* et *substare,* et il les distingue par leurs relations avec les accidents. *Subsistere*, dit-il, signifie n'avoir pas besoin d'accidents pour être ; *substare* signifie servir de sujet aux accidents pour qu'ils puissent être (1). Ces définitions lui permettent de distinguer entre l'individu et l'espèce, ou, si vous le voulez, entre la substance première et la substance seconde. En bon réaliste, il déclare donc que les genres et les espèces sont des *subsistences*, puisque les accidents n'y entrent pas, et que les individus seuls sont des *substances*, parce que seuls ils supportent les accidents (2). Cette déclaration doit déjà nous mettre en éveil, car elle contraste avec la terminologie classique.

Boèce a expliqué par la philosophie profane la non-synonymie des deux mots latins. Il veut, de plus, montrer la parfaite synonymie des expressions théologiques grecques ou latines. En latin il constate quatre mots, savoir : *essentia, subsistentia*, *substantia*, *persona*. Il lui est facile d'i-

---

(1) *Subsistit* enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget : *substat* autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subjectum est accidentibus.

(2) Itaque genera vel species *subsistunt* tantum, neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero, non modo *subsistunt*, verum etiam *substant :* nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint; informata enim sunt jam propriis et specificis differentiis, et accidentibus ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subjecta.

dentifier πρόσωπον et *persona*. Comme saint Hilaire, il identifie οὐσία et *essentia*. Reste ὑπόστασις pour les deux mots latins : *subsistentia* et *substantia*. Comme Rufin, il voit bien que ce mot provient du verbe ὑφίστανται, répondant seul aux deux verbes latins : *subsistere* et *substare;* mais dans le choix de la traduction, il va à l'inverse de Rufin. Celui-ci, on s'en souvient, prenant ὑφίστανται dans le sens de *subsistere*, avait traduit ὑπόστασις par *subsistentia*. Boèce, prenant le verbe grec dans le sens de *substare*, identifie ὑπόστασις au mot latin *substantia*. C'est la grande faute de notre philosophe, et nous allons voir où elle l'entraîne.

Boèce avait cru établir la synonymie parfaite de trois mots latins et de trois mots grecs. Restait à sa charge un quatrième mot latin, précisément le fameux terme *subsistentia*. Il fallait lui trouver un équivalent en grec, pour l'honneur de cette belle langue. Notre savant exhume donc, je ne sais d'où, le substantif οὐσίωσις (1), qu'il fait dériver du verbe οὐσιῶσθαι, aussi peu connu. Ce mot lui paraît assez voisin de οὐσία pour exprimer ce qui convient aux genres et aux espèces. Il déclare donc : « quocirca εἶναι atque οὐσιῶσθαι, esse atque subsistere; ὑφίστασθαι vero substare intelligitur ».

Après cela, Boèce ne doute plus que son labeur grammatical n'ait abouti; car il a retrouvé en grec autant de mots qu'en latin.

« La Grèce, dit-il, n'est pas pauvre dans sa langue, et Marcus Tullius a fait allusion à sa richesse. Elle a rendu essence,

(1) Ce mot, inconnu des anciens Grecs et des Pères du quatrième siècle, se trouve une fois dans saint Cyrille et dans Théophylacte. Voir *Thesaurus linguæ græcæ*.

subsistence, substance, personne, par autant de termes; elle appelle l'essence οὐσίαν, — la subsistence οὐσίωσιν, — la substance ὑπόστασιν, — la personne πρόσωπον. »

Parfaitement convaincu de son interprétation, il la répète pour mieux la faire comprendre à son lecteur, en l'appliquant à un exemple.

« Il y a donc, dit-il, pour l'homme : essence, c'est-à-dire οὐσία, — subsistence, c'est-à-dire οὐσίωσις, — ὑπόστασις, c'est-à-dire substance, — et πρόσωπον, c'est-à-dire personne. Οὐσία et essence, parce qu'il est, — οὐσίωσις et subsistence, parce qu'il n'existe dans aucun sujet, — ὑπόστασις et substance, parce qu'il sert de support aux autres choses qui ne sont pas subsistences ou οὐσίωσεις, — enfin πρόσωπον et personne, parce qu'il est individu raisonnable. »

Jusqu'ici ce n'est qu'affaire de philosophie. Mais immédiatement après, Boèce applique à Dieu sa terminologie.

« Dieu, lui aussi, est οὐσία, c'est-à-dire essence; car il est, et cela d'une manière suprême, puisque c'est de lui que provient l'être de toutes choses. — Il est οὐσίωσις, c'est-à-dire subsistence, car il subsiste sans aucun secours. — De plus ὑφίσταται, *substat enim*. Aussi nous disons que, dans la divinité, unique est οὐσία et οὐσίωσις, c'est-à-dire l'essence et la subsistence; mais qu'il y a trois ὑποστάσεις, c'est-à-dire trois substances. Et de fait, suivant cette manière de voir, on a dit autrefois une seule essence de la Trinité, trois substances et trois personnes. L'usage actuel de la langue ecclésiastique exclut trois substances. Et pourtant, il semble qu'on pourrait appliquer à Dieu le mot substance, non qu'il soit le suppôt des autres choses, mais parce qu'en même temps qu'il domine toutes les créatures, il est comme le principe fondamental qui les soutient et les fait οὐσιῶσθαι et subsister. »

A part cette dernière phrase où reparaît le génie de Boèce, l'explication précédente est véritablement malsonnante, et l'on s'étonne qu'elle n'ait pas nui à la réputation du Maître. Car, tout en soupçonnant dans le texte certaines interpolations et altérations, on est bien obligé d'admettre que, depuis la première définition de la personne jusqu'à la conclusion finale, tout conduit à admettre dans la Trinité la formule : « une seule *subsistence* et trois *substances* ». C'est la terminologie de Rufin, mais renversée. Tandis que celui-ci a traduit ὑφίστασθαι par *subsistere*, Boèce l'a traduit par *substare*.

Cette erreur d'un philosophe catholique aura, du moins, cet avantage qu'elle nous rendra indulgents, comme saint Hilaire, dans nos jugements sur les disputes du quatrième siècle.

### § 7. — Rustique rétablit le véritable sens. — 550.

Boèce avait entrepris sa définition de la personne à propos des eutychiens qui niaient l'existence de deux natures dans le Christ. Mais il avait fortement compromis par un contresens le mot créé par Rufin. Heureusement surgirent à cette époque des hommes de talent, qui sauvèrent une expression vraiment utile, en lui restituant sa signification primitive.

En effet, trente ans après la mort de Boèce, Rustique publiait son beau dialogue contre la même secte eutychienne (1). Le nouveau défenseur de l'orthodoxie était un diacre de l'Église romaine qui, d'abord, avait

(1) Rustique, *Contra Acephalos disput.* — M. LXVII, col. 1167.

obtenu la confiance du pape Vigile à cause de son grand savoir, mais qui démérita ensuite par des menées schismatiques. Il avait séjourné longtemps à Constantinople, se mêlant aux discussions dogmatiques avec les Grecs hérétiques, et lisant attentivement tout ce qui avait été écrit en Orient sur ces graves sujets. C'est lui-même qui l'atteste dans la préface de son livre (1). Pour traiter les questions théologiques, ce diacre se trouvait donc mieux préparé qu'un simple laïque, versé principalement dans l'étude d'Aristote et de Porphyre.

L'œuvre de Rustique est composée sous forme de dialogue entre un hérétique et un orthodoxe, et l'on doit admirer l'art qui rend la discussion vraiment vivante, la loyauté qui accorde à l'hérétique une vraie subtilité, et la science qui assure la victoire à l'orthodoxie.

Je n'étudierai ce dialogue qu'au point de vue du mot *subsistentia*.

Je remarque d'abord que, lorsque les deux interlocuteurs citent des témoignages grecs, ils sont d'accord pour traduire ὑπόστασις par *subsistentia*. Cette traduction était donc, dès cette époque, bien acclimatée en Occident. Mais tout l'artifice de l'hérétique consiste à entendre dans le sens de *substance* le mot grec et son équivalent latin, tandis que tout l'effort de l'orthodoxe est de montrer que ces deux derniers termes doivent être pris dans le sens de *personne*.

On cite donc, de part et d'autre, des textes grecs, où l'on traduit toujours, je le repète, ὑπόστασις par *subsistentia*. Un texte, où saint Cyrille a pris ὑπόστασις unique-

(1) Col. 1170.

ment dans le sens de réalité, donne lieu à une longue discussion (1). L'hérétique, voulant identifier la personne et la nature, traduit encore par *subsistence*. L'orthodoxe admet cette traduction, mais il échappe à la conclusion en remarquant que les Grecs ont entendu par « subsistence », tantôt la « substance », tantôt la « personne », jamais tous les deux à la fois (2). Cette remarque est exacte en ce sens que les Pères grecs ont pris quelquefois le mot ὑπόστασις dans le sens profane de *réalité* substantielle par opposition à l'accident ou au phénomène. Saint Damascène fait la même observation. Rustique est, par là, conduit à faire quelque distinction entre la personne et la *subsistence*, et à considérer ce dernier mot, non plus comme une simple traduction du mot ὑπόστασις, mais dans sa racine latine.

« Ce nom, dit-il, est ambigu, et signifie tantôt la personne, tantôt la nature. Nous disons que la subsistence du Seigneur Christ est une, car sa personne est subsistante. Mais nous ne condamnons pas absolument qu'on dise deux subsistences, si on a pieusement soin d'avertir qu'on entend par là les natures, car les deux natures subsistent (3). »

Mais voici où le débat devient plus intéressant pour

---

(1) Col. 1192. — Voir plus haut, *Étude II*e, p. 145.

(2) Fraudulenter interrogas. « Subsistentia » enim unum quidem nomen est, res vero diversas significat, ad quas responsio una non convenit. Interdum namque personam significat, nonnunquam vero substantiam. (Col. 1191..., Clarissime igitur « subsistentiæ » nomen, nonnunquam personam, interdum vero naturam significat; non enim, sicut inquis, semper et personam significat et naturam. (Col. 1193.)

(3) *Ibid.*

nous; car on aperçoit clairement dans Rustique l'intention de corriger Boèce, sans le nommer et avec tous les égards dus à une gloire qui vivait encore dans tous les cœurs romains. L'hérétique, après avoir été battu sur le terrain des témoignages patristiques, en appelle à la raison : « Je suis homme, dit-il, Dieu m'a créé raisonnable; je désire être persuadé par la raison (1). » Et le voilà qui pose comme principe la définition de Boèce. « *Definio sic : Omnis individua et rationalis natura persona est* (2) », d'où il conclut que, dans le Christ, il faut admettre deux personnes. On ne peut le nier, le subtil homme a bien trouvé dans cette définition ce qui restera toujours le défaut de la cuirasse. Que fera Rustique? s'acharnera-t-il à défendre la parole du Maître par des distinctions obscures, comme on le fait quelquefois? Non pas. Il se contente de mettre dans sa définition le mot *subsistentia* à la place du mot *substantia*. Mais voyez avec quelle adresse cette substitution est opérée. Rustique y prépare le lecteur longtemps à l'avance, en ayant soin d'identifier l'usie et la substance, « *substantia*, *id est*, οὐσία » (3). Ensuite, quand il s'agit de définir la personne, il s'inspire de saint Basile : « La nature, dit-il, signifie ce qu'on appelle l'espèce commune; la personne est le concours des choses qui déterminent une subsistence rationnelle (4). » Cette *subsis-*

(1) Col. 1198.
(2) Col. 1196.
(3) Col. 1181.
(4) ... Demonstratum est quod natura quidem communem, sicut dici solet, speciem repræsentet; persona vero sit concursus eorum quæ describunt subsistentiam rationalem. (Col. 1238.)

*tence* individuelle, continue-t-il, est comme le fondement et le support de tous les accidents, en ce sens que rien ne peut exister sans ce fond; de là vient qu'on donne à la totalité des choses existant dans un être, le nom de ce qui en est le soutien dans l'existence. Puis, rentrant dans le sillon de Boèce, il rend compte des mots *rationalis* et *individua* pour déclarer que la personne est une « *subsistence* raisonnable et individuelle (1) ».

C'est ainsi que notre savant diacre parvenait à la définition qui est, encore de nos jours, la plus correcte et la plus usuelle.

### § 8. — Textes de Victorin l'Africain.

Faisons un retour en arrière pour tenir notre promesse au sujet d'un texte cité par Petau. « Victorin, dit-il, a écrit : *unam esse substantiam, subsistentias tres* (2). » Ce témoignage est grave, car il est tiré d'un ouvrage composé vers 365, au commencement de la querelle des trois hypostases. S'il est authentique, il réduit à néant la thèse historique que j'ai cherché à établir. Mais l'ensemble du récit précédent nous fournit des raisons pour y regarder de plus près.

Commençons d'abord par faire connaissance avec Victorin. C'était un de ces païens fameux par leur science profane, tels qu'en possédait encore la Rome du quatrième siècle. Vieilli dans l'enseignement de la rhéto-

(1) Ideo adjectum est hanc subsistentiam rationalem et individuam esse. (Col. 1238.)

(2) Petau, lib. IV, c. III, § 4, *in fine*.

rique et de la philosophie, il avait composé des commentaires sur Platon que saint Augustin étudia dans sa jeunesse. Toute la noblesse romaine avait suivi ses cours, et, pour prix de ses longs et glorieux services, lui avait élevé une statue. Ces détails nous sont fournis par saint Augustin, qui raconte d'une manière charmante la conversion du vieux rhéteur, et sa noble conduite pendant la persécution de Julien (1).

Une fois converti, Victorin consacra ses dernières années aux veilles théologiques. Il composa des commentaires sur quelques épîtres de saint Paul. Saint Jérôme en parle avec dédain, tout en rappelant que, dans sa jeunesse, il avait étudié la rhétorique sous ce maître (2). Mais notre auteur est surtout connu par ses livres *Contre Arius*. Saint Jérôme est obligé d'en admettre la valeur, mais il ajoute qu'ils ne sont intelligibles que pour les érudits (3). Cette remarque est exacte. Victorin n'est point un évêque qui prêche aux fidèles. C'est un vieux philosophe, qui est en correspondance avec un de ses amis adonné comme lui à la fine dialectique. Tous les deux observent la méthode que préconise Boèce, et qui consiste à converser entre savants dans un langage

(1) S. Augustin, *Confessiones*, lib. VIII, cc. II, IV, V. J'engage à lire tout ce récit, pour apprendre quelle était dans Rome la réputation de Victorin.

(2) S. Jérôme, *Præfat. commentar. in epist. ad Galatas.*

(3) Voici la notice de saint Jérôme sur notre auteur : « Victorinus, natione Afer, Romæ sub Constantio imperatore rhetoricam docuit, et in extrema senectute Christi se tradens fidei, scripsit adversus Arium libros more dialectico valde obscuros qui nisi ab eruditis non intelliguntur, et commentarios in Apostolum ». (*De viris illustribus*, c. CI.)

incompris de la foule. Mais cette obscurité, entre plusieurs inconvénients, présente celui-ci, que les copistes, ne comprenant pas ce qu'ils écrivent, prennent souvent un mot pour un autre, ou bien intercalent dans le texte les notes marginales ajoutées par des lecteurs studieux. Il est, en effet, reconnu que les manuscrits de Victorin fourmillent de fautes, et les éditeurs modernes n'ont pas osé assumer la tâche de purger un texte si obscur.

C'est regrettable, car ces écrits mériteraient d'être étudiés avec soin. On y trouve le premier essai d'une théorie philosophique de la Trinité, fondée sur l'unité et la distinction relatives aux trois choses : *esse*, *vivere*, *intelligere*. Saint Augustin s'en est inspiré certainement en bien des choses (1). Mais nous n'avons à nous occuper ici que de la terminologie de notre auteur.

Je le reconnais, Victorin se sert quelquefois du mot *subsistentia*, en même temps qu'il forge une quantité de mots barbares tels que : *substantialitas*, *intelligentialitas*, *counitio unalitas* (2). Mais il ne l'emploie pas dans le sens d'une attribution personnelle et distinctive. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer deux passages.

Dans un premier, cité par Petau (lib. IV, c. III, § 5), Victorin explique le mot *subsistentia* dans le sens d'une chose qui « subsiste » par soi-même, en opposition à ce qui n'est que dans un autre. En même temps, il explique

---

(1) On constate en outre dans Victorin une métaphysique théologique, qu'on retrouve ensuite dans l'auteur des *Noms divins* et de la *Théologie mystique*.

(2) Marius Victorin, *Adversus Arium*, lib. I, § 50. — M. VIII, col. 1079.

le mot *substantia* dans le sens du « sujet » qui supporte les accidents (1). — Dans le second passage (2), destiné à défendre l'*Homoousion*, il consacre une longue discussion à soutenir que ὑπόστασις est synonyme de οὐσία et de *substantia*. Alors revenant sur le mot *subsistentia*, il déclare que les mots : *existentia*, *subsistentia*, *substantia*, conviennent tous à Dieu, parce qu'ils expriment l'être dans sa détermination parfaite. Puis il ajoute que le mot *substantia* est celui qui convient le mieux à Dieu, non pas qu'il soit le support des créatures, mais parce qu'il est la source de toutes choses.

Cette doctrine a tant de rapports avec celle de Boèce qu'on doit admettre que ce dernier a beaucoup emprunté au vieux rhéteur romain. Or Boèce a pris le mot *subsistentia*, dans le sens vulgaire de chose qui subsiste. Il est donc légitime d'attribuer à Victorin la même manière de voir.

De fait, l'expression qu'adopte notre auteur pour exprimer la triplicité est *existentia*, et il est curieux de retrouver si loin dans le passé l'expression préconisée par Richard de Saint-Victor. Citons deux passages bien formels.

Dans le premier, montrant l'unité substantielle du Fils et du Saint-Esprit, il dit : « Spiritus Sanctus et ipse existens, ut sint existentiæ duæ Christi et Spiritus Sancti, in uno motu qui est Filius (3) ».

Le second passage est pris dans le résumé final de toute

(1) Marius Victorin, *Adversus Arium*, lib. I, § 30. — M., col. 1062.
(2) Lib. II, § 4. — M., col. 1092.
(3) Lib. III, § 8. — M., col. 1105.

sa théorie. « ... ut quomodo, Pater et Filius unum cum sint, non tamen Pater sit etiam Filius, existentia unusquisque sua, sed ambo una eademque substantia : sic Christus et Spiritus Sanctus cum ambo unum sint, existit tamen Christus sua existentia et Spiritus Sanctus sua, sed ambo una substantia... (1) ».

Il faut pourtant le reconnaître. Par trois fois nous rencontrons la formule : *tres subsistentiæ* dans le texte de Victorin, tel que nous le possédons.

La première fois, c'est quelques lignes après avoir dit que tout dans Dieu est *unum subsistentia*. Peut-on croire qu'un tel auteur se soit aussitôt contredit? Il est donc probable que nous sommes en présence de notes marginales malencontreusement intercalées (2).

Le second passage (3) fournit matière à la même critique. Victorin, employant le mot *existence*, vient de dire que le Christ et le Saint-Esprit sont deux existences. Quelques lignes plus bas, dans une phrase destinée à établir la consubstantialité, mais tellement défigurée par les fautes qu'elle en est incompréhensible, on fait dire à notre auteur : *unam esse substantiam, subsistentias tres.* Ces

(1) Lib. IV, § 33. — M., col. 1138.

(2) Voici le texte, où je mets entre parenthèses ce que je crois être une interpolation. « In hoc igitur esse, hoc vivere, hoc intelligere, omnia substantialiter et *unum subsistentia* ... Quod si ita est, ut unum sit vivere et intelligere, et cum unum sit esse quod est vivere atque intelligere; substantia unum (subsistentia) tria sunt ista. Cum enim vim ac significantiam suam habeant, atque ut dicuntur et sunt; necessario et sunt tria et tamen unum, cum omne quod singulum est unum tria sint, (idque Græcis ita dicitur : ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις) ». (Lib. III, § 4. — M., col. 1101.)

(3) Lib. III, §§ 8 et 9, col. 1105.

deux derniers mots, jetés ici en passant, me paraissent encore une interpolation.

Le troisième passage (1) est moins visiblement interpolé. Sa discussion exigerait une longue étude de la théorie de notre auteur.

Quelque jugement qu'on porte sur mes critiques, on sera, je crois, forcé d'admettre qu'on trouve peu d'appui dans ces passages, pour répondre à l'argument négatif tiré du silence de tous les contemporains. Si donc on veut soutenir que Victorin a créé le mot *subsistentia,* il faut cependant accorder que Rufin l'a fait adopter, et que Rustique en a fixé définitivement le sens classique.

### § 9. — L'emploi de ce mot devient général.

Si l'expression *subsistentia* n'avait été qu'un sujet propre aux discussions subtiles, elle serait probablement demeurée dans le cercle des érudits. Mais, je l'ai déjà dit, elle harmonisait trop facilement les dogmatiques grecque et latine pour qu'elle n'acquît point droit de cité dans la langue ecclésiastique. L'Église l'employa, et par là même en fixa le sens définitif. C'est ce que faisait observer en 547 un contemporain de Rustique, à propos d'une question qui touchait aussi à l'eutychianisme.

« L'Église du Christ, dit Facond d'Hermia, avant d'employer le nom de personne, croyait en trois et prêchait le Père,

(1) Hæc autem et substantia dicitur, et ideo dictum est : de una substantia tres subsistentias esse ut ipsum quod est subsistat tripliciter, ipse Deus, et Christus, id est Λόγος, et Spiritus Sanctus. (Lib. II, c. IV. — M., col. 1092.)

le Fils et le Saint-Esprit... Plus tard, et seulement à l'occasion de Sabellius, le mot personne fut imposé, afin que les trois objets de la foi, appelés Père, Fils et Saint-Esprit, fussent désignés à la fois par le commun nom de personne. Plus tard encore, on a dit des subsistences, parce qu'il a plu à l'Église d'appliquer ce mot à la distinction personnelle (1) ».

En 582, le pape Jean II dit dans sa lettre aux sénateurs : « Christum... unam de tribus sanctæ Trinitatis personis sanctam esse personam sive subsistentiam, quam Græci ὑπόστασιν dicunt (2). »

Les actes du VI^e^ concile œcuménique, tenu en 680, contiennent plusieurs pièces dogmatiques envoyées par les Latins, savoir deux lettres de Rome et une lettre d'un concile de Milan. Dans tous ces documents on lit souvent la formule : *subsistentia sive persona.*

Je ne poursuis pas plus loin la marche du mot latin *subsistentia*. Je me contente de résumer cette étude historique par un passage d'Anastase le Bibliothécaire. Nous comprendrons mieux comment ce mot s'est imposé à la langue latine par la nécessité de traduire fidèlement les Grecs, et nous apprendrons en même temps quelle était au neuvième siècle la situation des esprits à l'égard de cette expression.

Dans la préface de sa traduction *du Septième Synode*, Anastase s'exprime ainsi :

« Il faut remarquer que partout où, dans le texte de ce synode, j'ai mis le mot subsistence, on doit l'entendre dans le sens de

(1) Deinde etiam *subsistentiæ* dictæ sunt, quoniam Ecclesiæ placuit, ad significandam Trinitatem, et hoc nomen distinctioni personali tribuere. (Facond d'Hermia, *Pro defensione trium capitul.*, lib. I, c. III. — M. LXVII, col. 538.)

(2) Joann II. *Epistol. ad senatores.* — M. LXVI, col. 20

personne. En effet, le grec porte *hypostase*, que les uns traduisent par personne, les autres par subsistence. Or ce dernier mot est pris par beaucoup de gens dans le sens de personne, et par beaucoup d'autres dans le sens de substance. J'ai suivi ceux qui ont entendu par le mot subsistence non la substance, mais la personne, et j'ai pour moi de grandes autorités. Aussi partout où dans le grec j'ai trouvé le mot hypostase, je l'ai traduit par subsistence, voulant comme beaucoup d'autres qu'on l'entendît dans le sens de personne (1). »

### § 10. — Sens concret de ce mot.

C'est ainsi que, malgré certains cahots, le mot de Rufin fit son chemin dans l'Église latine, et parvint enfin à la scolastique du moyen âge. D'un autre côté, le mot *hypostasis*, sous sa forme grecque, avait forcé, lui aussi, l'entrée de la langue latine, à cause de certaines difficultés qui concernent l'exposition du mystère de l'Incarnation. Nos théologiens du treizième siècle se trouvèrent donc en présence des trois mots latins : *persona*, *subsistentia*, *hypostasis*, et ils dépensèrent leur subtilité à les distinguer par des nuances de signification.

Je n'ai point ici à les suivre dans leur analyse; mais il est important que je rappelle à ce sujet l'importante remarque de Petau. Tandis que les scolastiques prennent *subsistentia* dans le sens abstrait, et l'entendent d'une sorte de propriété affectant la substance, les anciens auteurs latins l'ont pris dans le sens concret (2). Il devait en être

(1) Anastase le Biblioth., *Interpretatio VII synodi*, præfat. — M. CXXIX, col. 195. Je rappelle qu'on trouvera ce texte et la plupart des précédents dans Petau, lib. IV, c. III.

(2) At veteres *subsistentiam* et *existentiam* pro concretis, ut dici

ainsi, puisqu'alors l'expression latine était considérée comme la traduction servile de l'expression grecque ὑπόστασις, qui est certainement concrète. Plus tard, nous connaîtrons la raison de cette conversion du concret à l'abstrait.

### § 11. — Résumé de cette étude.

Lorsqu'après cette aride discussion sur des mots et des textes, on jette un coup d'œil d'ensemble sur la formation du langage théologique, on est saisi d'admiration en constatant dans l'Église un puissant organisme dont le ressort est le Saint-Esprit lui-même. Rome apparaît comme le cœur, où afflue la foi de toutes les Églises, et d'où cette même foi jaillit pour porter dans toutes les Églises la consommation de l'unité. C'est en Orient, à la vérité, que surgissent les hérésies, et que Dieu suscite les plus grands Docteurs. C'est en Orient que se livrent les plus terribles batailles, et que la vérité remporte ses plus beaux triomphes. Et cependant il faut que toutes les théologies des Athanase, des Basile, des Grégoire, des Cyrille; toutes leurs formules, leurs définitions, leurs expressions, tout vienne à Rome pour s'y imprégner d'autorité. Rome renvoie en Orient ses décisions dogmatiques, et les impose sous la forme qui convient à la langue du législateur. Il faut que la formule latine soit acceptée partout, et que le génie de Basile se plie sous la crosse de Damase. Est-ce

---

solet, nominibus sumpserunt, et cum *persona* ac *substantia* confuderunt : de subsistentia manifeste id constat ex antecedentibus Patrum testimoniis, ut Victorini, Boetii, Paschasii, Fausti, Ruffini. (Petau, lib. IV, c. III, § 6.)

violence de la tyrannie? Non pas, mais exigence de la vie. Car cette circulation vitale, partie du cœur pour vivifier les membres, retourne au cœur de l'Église avec les éloquentes explications des Grecs, et contraint doucement les Latins à se forger de nouvelles expressions pour s'approprier les richesses de l'Orient. Basile cède au Pape, mais il finit par triompher des Occidentaux.

# ÉTUDE IV.

## CONCEPTS PHILOSOPHIQUES.

# ÉTUDE IV.

## CONCEPTS PHILOSOPHIQUES.

### CHAPITRE I.

#### PRÉLIMINAIRES.

§ 1. — Comment il peut y avoir diversité de concepts.

Nous avons consacré deux longues *Études* à constater la diversité de terminologie, et à montrer comment deux idiômes avaient fini par s'accorder dans un même langage. Notre tâche n'est pas terminée. Si nous voulons comprendre parfaitement les Docteurs, nous devons non seulement connaître le sens des mots qu'ils emploient, mais encore pénétrer jusque dans les concepts eux-mêmes qu'ils se forment de la réalité, et qu'ils expriment par ces mots. Or j'ai montré dans l'*Introduction* de cet ouvrage comment l'esprit humain conçoit une vérité. Essentiellement discursif, il range dans une certaine suite les éléments d'une même réalité, et ne peut les fondre dans son concept comme ils le sont véritablement.

Cette remarque générale a son application nécessaire

lorsqu'il s'agit d'un dogme aussi impénétrable que le mystère de la Trinité.

Ce dogme contient trois affirmations : Il n'y a qu'un seul Dieu; il y a trois personnes différentes; chaque personne est identiquement Dieu. C'est ce qu'enseigne le catéchisme sous cette autre forme : « Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, mais ces trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu. »

Une telle formule étonne la raison et semble se heurter contre le principe : *Quæ sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se.* Mais on résout cette difficulté par la distinction entre la nature et la personne. En Dieu, il n'y a qu'une seule nature, une seule substance, et cependant, il y a trois personnes. Chaque personne, comme « nature », est réellement identique à Dieu, et cependant, comme « personne », elle est différente des deux autres.

C'est le dogme chrétien qui a éveillé dans l'esprit humain la distinction entre la nature et la personne. Sans doute, j'ai montré combien cette distinction est accessible aux intelligences les plus vulgaires, et comme on la retrouve dans nos pensées ordinaires. Cependant Aristote, malgré son génie analytique, ne semble pas l'avoir soupçonnée; les académies païennes n'en ont point parlé, il a fallu que nos Docteurs se fissent philosophes pour en créer la théorie scientifique. Certes, ce travail rationnel a été toujours éclairé par le flambeau de la révélation; et la meilleure preuve de l'antiquité de la foi en la Trinité est que tant de génies différents, s'exerçant sur une question si délicate, se soient toujours trouvés d'accord pour le fond. Il n'en reste pas moins que l'enfantement de cette théorie a été laborieux. Il devait l'être; car Dieu, pour

ménager à son Église toutes les gloires, même les gloires humaines, la contraint à tous les travaux. Ses commandements sont le bain où se trempent les volontés; ses dogmes sont la fournaise où s'affinent les intelligences.

Or les théories dogmatiques contiennent deux éléments : un élément théologique fourni par la révélation, une explication philosophique élaborée par la raison. L'élément de foi est toujours le même, mais la systématisation rationnelle peut varier avec les génies différents des Docteurs. Rien donc d'étonnant, si nous rencontrons le même mystère conçu de plusieurs manières différentes. C'est le même diamant successivement enchâssé dans des sertissures diverses.

### § 2. — Cette diversité dépend de la manière de concevoir la nature et la personne.

On peut soutenir que la tâche du philosophe se borne à distinguer, à définir et à classer les notions qui forment le trésor du sens commun. Or, lorsqu'après avoir distingué dans une même et unique réalité les concepts de « nature » et de « personne », on veut ensuite les réunir pour reconstituer la réalité par une synthèse scientifique, deux voies se présentent, qui donneront lieu à deux théories diverses, suivant l'ordre de succession que l'on adoptera pour les deux concepts.

Si la pensée tombe d'abord sur le concept de la nature, et y adjoint ensuite le concept de la personnalité, on définira la réalité concrète : « Une nature personnifiée ». C'est prendre la nature *in recto* et la personne *in obliquo*. — Si, au contraire, la pensée tombe d'abord sur la per-

sonne pour atteindre ensuite la nature, on définira la réalité concrète : « Une personne possédant une nature ». C'est prendre la personne *in recto* et la nature *in obliquo*. Les deux définitions sont vraies, sont complètes, sont adéquates à l'objet. Mais elles sont obtenues par deux visées contraires, et cela suffit pour que les déductions logiques suivent des courants inverses.

La scolastique latine s'est engagée dans une de ces voies, la dogmatique grecque est demeurée dans l'autre. De là des théories différentes qui expriment la même vérité, — comme deux triangles symétriques sont égaux sans être superposables.

### § 3. — Quelle fut la première manière.

Tous les Pères remarquent que c'est le mystère de la Trinité qui distingue la foi chrétienne de la foi judaïque. Croire en un seul Dieu est un dogme commun aux deux Testaments. Croire dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, est le dogme de la Loi nouvelle. Il est donc bien évident que l'attention des fidèles a été spécialement attirée sur la triplicité des personnes divines. Le concept chrétien tombait d'abord sur la personne.

D'ailleurs la révélation de la Trinité n'a pas été donnée sous une forme philosophique. L'Évangile nous parle d'un Père qui envoie, d'un Fils qui descend et qui s'incarne, d'un Esprit saint qui est envoyé, qui illumine, qui enseigne, qui sanctifie. Partout, on rencontre des personnes qui agissent et qu'on doit adorer. Et c'est précisément par la personnalité de leur action que l'on reconnaît leur distinction et leur triplicité. Encore une fois, la pensée

des premiers chrétiens a été formée à tomber d'abord sur chaque personne et à trouver la nature divine dans chacune des trois personnes.

### § 4. — Elle s'accentua à l'époque du sabellianisme.

La lutte contre le sabellianisme vint bientôt confirmer cette forme du concept, et, pour ainsi dire, la consacrer. L'hérésie modaliste fut une réaction judaïque et philosophique contre le dogme chrétien. Partant de l'unité de substance divine, Sabellius concluait à l'unité de suppôt et de subsistence, et réduisait les personnalités à des modalités diverses d'une seule et même hypostase. Sa pensée tombait d'abord sur la « nature », une, singulière, indivisible; mais elle se refusait à passer ensuite à des personnes réellement distinctes. Aussi toute l'attention des Pères se porta-t-elle sur le point attaqué, savoir, sur la pluralité de subsistences. De là ces discussions scripturales dans lesquelles on montre des personnes qui s'opposent mutuellement. L'une envoie, l'autre est envoyée; l'une commande, l'autre obéit; l'une engendre, l'autre est engendrée. — De là les interprétations des « théophanies », c'est-à-dire des apparitions divines dans l'Ancien Testament. Jusqu'à la seconde moitié du quatrième siècle, la patristique est unanime pour affirmer que le Dieu qui a apparu aux patriarches et aux prophètes est le Verbe, toujours le Verbe, uniquement le Verbe et jamais le Père. Quelques Docteurs insistent même sur l'invisibilité du Père, en lui appliquant personnellement les textes qui parlent de l'invisibilité divine, comme si les caractères d'invisibilité et

de visibilité étaient des marques de personnalités différentes (1).

Sans doute, en combattant le sabellianisme, nos Docteurs n'oubliaient pas de réfuter la calomnie qui imputait aux catholiques un monstrueux trithéisme. Ils montraient que la première personne, dont procèdent les deux autres, est la substance divine, une, simple, indivisible, non partageable, et ils en concluaient que les trois personnes sont une seule et même substance, une seule et même nature, une seule et même divinité. Mais encore une fois, leur pensée entrait d'abord dans le dogme par une triplicité qu'elle réduisait ensuite à l'unité; leur concept tombait d'abord sur les personnes, et rencontrait ensuite dans toutes et chacune la même et unique substance. La réalité était pour eux : *Trois personnes ayant une même nature.* Tous les symboles de foi sont conçus dans cet esprit.

### § 5. — Elle persista après l'arianisme.

L'arianisme attaqua la Trinité par un côté diamétralement opposé au sabellianisme. La nouvelle erreur admettait des personnes distinctes et différentes; mais pour sauvegarder l'unité divine, elle prétendait que la première personne est seule véritablement le Dieu unique; que le Verbe et le Saint-Esprit sont de pures créatures, bien que d'un ordre plus sublime que les autres.

Tant que l'effort de la lutte porta expressément sur le Verbe, la méthode des Pères resta ce qu'elle était autre-

(1) Voir Petau, lib. VIII, cap. II; — et Ginoulhiac, liv. XII, ch. I et II.

fois, leur concept tombant d'abord sur la personne. Ils démontraient directement que le Verbe est Dieu, immuable, éternel, tout-puissant; et pour réduire à l'unité de substance la dualité de personnes, ils s'appuyaient sur la génération du Fils. Le Père engendre, mais comme un Dieu impassible, indivisible, infiniment simple, peut engendrer, c'est-à-dire, en communiquant à son Fils sa propre nature, sa propre substance, tout entière et identiquement. Le Père est Dieu, mais le Fils est Dieu de Dieu, *Deum de Deo;* le Père est lumière, le Fils est lumière de lumière, *lumen de lumine :* ainsi s'exprime le symbole de Nicée.

Cependant, bien que le concept tombât encore sur la personne pour y trouver la nature, l'intelligence prenait l'habitude de s'arrêter davantage à la considération de la nature commune, et par conséquent de la viser en elle-même.

Lorsque la cause du Verbe eut triomphé, l'arianisme concentra contre la divinité du Saint-Esprit ce qui lui restait de forces. Les Pères poursuivirent l'ennemi sur ce nouveau terrain, et l'en chassèrent grâce aux mêmes armes et à la même tactique. Ils prouvèrent la divinité de la troisième personne comme ils avaient fait pour la seconde, en montrant que le Saint-Esprit parle, agit, commande en Dieu. Pour montrer qu'il est un seul Dieu avec le Père et le Fils, ils s'appuyèrent sur sa procession. C'est l'Esprit du Père, c'est l'Esprit du Fils, il procède du Père par le Fils. Il fait donc partie de Dieu qui n'a pas de parties; il est une même substance avec le Père et le Fils. Ainsi raisonnèrent Athanase, Basile, les Grégoire, les Cyrille.

### § 6. — Comment s'introduisit la seconde manière.

Didyme, saint Épiphane, puis saint Grégoire de Nazianze, entrevirent une méthode plus expéditive et plus puissante pour écraser le cœur même de l'arianisme. C'était de prêcher d'un seul coup la Trinité, une, simple, éternelle, toute-puissante. La Trinité est l'Unité; Dieu est la Trinité, comme il est l'Unité : tel est le résumé du splendide traité de saint Épiphane, intitulé l'*Ancoratus*. De même, saint Grégoire prêcha la Trinité, toujours la Trinité, à ce point qu'un froid socinien a bien osé dire de lui, comme une raillerie, « qu'il avait sans cesse sa Trinité à la bouche et qu'il n'était presque pas d'heure qu'il n'en parlât (1) ».

Certes, c'est là un beau témoignage que déjà saint Grégoire revendiquait lui-même. Dans un sermon où il n'a fait que prêcher la Trinité, tout à coup il s'écrie :

« O Trinité sainte, adorable et patiente; oui, patiente, puisque vous supportez ceux qui vous divisent. O Trinité, qui avez daigné depuis longtemps me prendre pour adorateur et pour prédicateur! O Trinité, qui un jour serez reconnue de tous, des uns dans la gloire, des autres dans le châtiment! Faites que tous vous adorent, même ceux qui maintenant vous insultent (2). »

J'engage à remarquer ce passage pris entre plusieurs autres semblables. Sans doute, le mot « Trinité » éveille

(1) Quod assidue suam Trinitatem prædicaret et omnibus tantum non horis memoraret. Vid. *præfat. in opp. Greg.* — M. XXXV, col. 98.

(2) S. Grégoire de Nazianze, *De pace*, III, orat. XXIII, § 13.

en premier lieu le concept des personnes; mais la Trinité est présentée ici comme le sujet d'une interpellation unique, comme l'objet d'une adoration unique, comme l'unique suppôt de la patience; et cela dans les mêmes termes que s'il s'agissait d'une seule personne, d'une seule subsistence. Or, puisque c'est la nature qui est proprement *une* dans la Trinité, on voit que la pensée de saint Grégoire dérive vers la considération de la nature visée en elle-même. Plus tard, j'étudierai à loisir cette évolution de la pensée chez les Grecs, et je me hâte d'arriver à saint Augustin, père de la théologie scolastique.

### § 7. — Comment saint Augustin s'y trouva engagé.

Tant que le sabellianisme fut le seul ennemi à combattre, les Pères de l'Église s'appuyèrent sur les théophanies pour conclure à la distinction des personnes. Mais à leur tour, les ariens invoquèrent les mêmes textes en faveur d'une différence et d'une subordination de natures. Certains Grecs, en particulier les deux Grégoire, crurent donc opportun de renoncer aux preuves ambiguës, et d'attribuer à Dieu, sans préciser davantage, les apparitions divines de l'Ancien Testament.

Pour le même motif, saint Augustin s'engagea dans la même voie. Rien n'est instructif à cet égard comme sa discussion avec l'arien Maximin.

L'hérétique insistait sur cette proposition généralement admise par les catholiques contemporains, que le Fils seul avait apparu aux patriarches, et voici comment il en profitait pour soutenir son erreur :

« Tu prétends, disait-il à saint Augustin, que la Di-

vinité s'est montrée aux patriarches, et tout à l'heure, tu soutenais que la Divinité est invisible. Quelqu'un certainement s'est montré; mais ce n'est pas le Père, puisqu'il est invisible... Depuis le premier homme Adam jusqu'à l'incarnation, c'est toujours le Fils qui s'est montré... Sache donc qu'un seul est invisible, un seul incompréhensible, un seul non mesurable (1). »

Mais l'arien avait affaire à un terrible jouteur, et saint Augustin n'eut pas de mal à faire sauter le masque de l'hypocrite. Il commence par mettre à couvert l'invisibilité de la nature divine.

« En vain tu affirmes, lui répond-il, que le Fils de Dieu a été vu par les hommes, et que le Père n'a pas été vu. La vérité est que, par l'intermédiaire d'une créature, le Père a pu se faire voir, aussi bien que le Fils et le Saint-Esprit; mais en propre substance, aucun d'eux n'a jamais été vu. Ainsi Dieu, s'accommodant à l'infirmité de nos sens, s'est signifié plutôt qu'il ne s'est montré. »

Puis saint Augustin se plaît à citer les récits de différentes théophanies, et il met l'arien au défi de choisir à quelle personne attribuer l'apparition. — Elle a été vue; donc, d'après l'hérésie, ce n'est pas le Père. — C'est Dieu qui a été vu; donc, d'après l'hérésie encore, ce n'est ni le Fils ni le Saint-Esprit (2).

### § 8. — Sa doctrine sur les théophanies.

Saint Augustin, en présence de l'arien, s'était contenté d'une réponse *ad hominem*. Mais il comprit qu'une bien

(1) S. Augustin, *collatio cum Maximino*, § 26.

(2) S. Augustin, *contra Maximinum*, lib. II, c. XXVI, §§ 10 et seqq.

grave question venait d'être soulevée. Aussi crut-il devoir la discuter longuement dans son traité *De la Trinité*, écrit cette fois pour des lecteurs catholiques. J'engage à lire toute cette discussion, vrai modèle de critique herméneutique.

Notre illustre Docteur a soin de diviser et de subdiviser une question aussi complexe. Tout d'abord, il met hors du débat l'invisibilité de la substance divine. Quelle que soit la personne qui se soit montrée à des yeux charnels, c'est dans la présentation objective de quelque matière corporelle, disposée à cet effet par une opération commune aux trois personnes.

Puis vient la question délicate :

« Est-ce le Père, est-ce le Fils, est-ce le Saint-Esprit? Est-ce tantôt le Père, tantôt le Fils, tantôt le Saint-Esprit? Est-ce, sans aucune distinction de personne, comme on dit : le Dieu un et seul, c'est-à-dire, la Trinité elle-même qui, sous ces formes créées, a apparu aux patriarches (1). »

Saint Augustin sait bien que ces doutes froisseront les esprits habitués par Tertullien, saint Hilaire et tous les anciens Docteurs, à voir uniquement le Fils dans les diverses théophanies. Aussi prend-il soin d'entourer de modestie et d'hésitation son entreprise de critique.

« Cherchons, dit-il, dans la paix chrétienne et dans un but pacifique; prêts à nous rétracter, si un de nos frères nous montre que nous avons tort; prêts à nous rendre même à la critique mordante d'un ennemi, si ses raisons sont bonnes. Cherchons, dis-je, si avant l'incarnation du Christ, celui qui a apparu aux patriarches était indistinctement Dieu, *indiscrete*

(1) *De Trinitate*, lib. II, § 13.

*Deus*, ou une certaine personne de la Trinité, ou tantôt l'une et tantôt l'autre (1). »

Notre Docteur accorde que certains textes, en particulier dans le Nouveau Testament, indiquent clairement la manifestation spéciale d'une personne. Mais combien d'autres, surtout dans l'Ancien Testament, laissent dans l'hésitation la plus complète! Pour s'en convaincre, il n'y a qu'à parcourir successivement les récits bibliques. Dieu a parlé à Adam.

« Mais qui? Est-ce le Père? est-ce le Fils? est-ce le Saint-Esprit? Ou bien n'était-ce pas Dieu d'une manière indistincte, la Trinité elle-même, qui sous la forme d'un homme parlait à un homme? De fait, le contexte ne laisse voir aucune opposition qui permette de distinguer une personne de l'autre (2). »

Que d'autres plus perspicaces comprennent avec évidence que le Père n'a pu apparaître; soit.

« Pour nous, rien ne nous empêche de penser que les paroles entendues par Adam, non seulement ont été produites par la Trinité, mais encore qu'elles remplissaient le rôle de cette même Trinité, PERSONAM *demonstrantes ejusdem Trinitatis* (3). »

Saint Augustin applique le même procédé de critique aux autres apparitions. Partout il manifeste la même hésitation. Constamment il répète les mêmes expressions :

---

(1) *De Trinitate*, lib. III, § 16.

(2) Quis erat ergo ille? Utrum Pater, an Filius, an Spiritus sanctus? an omnino Deus indiscrete, ipsa Trinitas, in forma hominis homini loquebatur? Contextio quidem ipsa scripturæ nusquam transire sentitur a persona ad personam. (§ 17.)

(3) § 18.

*indiscrete unus Deus... Deus ipse Trinitas... in persona ipsius Trinitatis.* Enfin, il conclut qu'il est téméraire d'être exclusif et absolu dans l'attribution des théophanies à telle ou telle personne.

Si j'ai exposé l'opinion de saint Augustin sur les théophanies, ce n'est pas pour étudier dès maintenant cette question en elle-même. C'est uniquement pour montrer comment la pensée du Docteur d'Hippone décrit une courbe qui aboutit à une inversion du concept.

D'abord sa pensée tombait immédiatement sur une personne apparaissante. Laquelle? se demandait-il. — Puis cette pensée se porte à la fois sur toutes les trois; puis sur ce qui est *indistinct* dans toutes les trois, *indiscrete Deus;* puis sur ce qui est formellement un, *qui dicitur Deus unus et solus*, c'est-à-dire sur la substance, οὐσία.

Au départ, le concept visait la personne *in recto*, et n'atteignait la nature que dans la personne, suivant l'antique méthode. A l'arrivée, le concept vise la substance, c'est-à-dire, la nature substantielle *in recto*, et n'atteint la personne que *in obliquo*. — Il y a plus. Le concept s'arrête à la substance, *indiscrete Deus*, sans pousser jusqu'aux trois subsistences. Mais voyez la conséquence logique. Ce concept de la substance divine rencontre tous les éléments de la définition donnée par Boèce : *persona est naturæ rationalis individua substantia.* Dieu, considéré de cette façon, est conçu à la manière d'une personne unique. Saint Augustin, sans doute, ne va pas jusque-là. Mais lorsqu'il dit qu'une théophanie peut jouer le rôle de la Trinité, *personam ipsius Trinitatis*, il déclare que la Trinité peut se manifester à la manière d'une

personne unique. Et c'est ainsi que nous trouvons dans le grand Docteur de l'Occident le germe ou, du moins, le prétexte du système de certains scolastiques, distinguant en Dieu la subsistence absolue et les subsistences relatives.

### § 9. — Résumé.

Résumons ce qui précède.

Le premier enseignement des Pères a été l'interprétation de la formule du baptême : *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Il existe un Dieu subsistant qui est le Père, il existe un Dieu subsistant qui est le Fils, il existe un Dieu subsistant qui est le Saint-Esprit. Le Père et le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'une seule substance et un seul Dieu.

Dans cet enseignement, chaque personne est visée immédiatement, et conçue comme possédant la même et unique nature que les autres. Le concept tombe d'abord sur la personne et poursuit jusqu'à la nature pour atteindre la réalité complète.

Plus tard, saint Grégoire de Nazianze et saint Augustin, en invitant à concevoir la Trinité non pas d'une manière discursive, mais *per modum unius*, habituent la pensée à considérer la nature en elle-même, et par conséquent à se porter immédiatement sur la nature, sans passer par les personnes. Il en résulte une autre forme de concept, qui tombe d'abord sur la nature et poursuit jusqu'aux personnes pour atteindre la réalité complète.

Nous trouvons donc dans l'antiquité les deux formes que j'ai signalées, savoir, le concept qui va de la personne à la nature et le concept qui va de la nature à la per-

sonne. C'est le cas de rappeler cette pensée d'Aristote : De Thèbes à Athènes et d'Athènes à Thèbes le chemin est le même; mais le parcourir dans un sens et le parcourir dans l'autre ne sont pas choses identiques.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'influence de saint Grégoire et de saint Augustin ait interverti le sens du courant traditionnel. Sans doute, ils ont assoupli la pensée, et lui ont fait prendre l'habitude de considérer la nature divine en elle-même, comme on le constate en lisant saint Cyrille d'Alexandrie. Cependant toute l'école grecque est restée fidèle au concept des premiers siècles. Nous en trouverons bientôt la preuve dans saint Jean Damascène, qui n'a fait que recueillir les doctrines de la patristique orientale. On peut dire la même chose des Latins, jusqu'à la Scolastique. Mais je laisse au lecteur le soin de vérifier cette assertion. Car, dans une question de nuance délicate comme celle-ci, quelques textes sont insuffisants; et pour se former une conviction, il faut lire les ouvrages dans leur entier, si l'on veut en bien saisir l'esprit. Je ferai seulement remarquer que Prudence. Cassien, saint Isidore et saint Léon, continuèrent à attribuer au Fils les théophanies (1).

Après ces préliminaires historiques, nous allons entrer dans l'étude plus approfondie de chacun des deux concepts que nous venons de distinguer, et que je désignerai désormais, si l'on veut bien accepter cette convention, par concept « grec » et concept « scolastique ». Mais il faut d'abord en faire la critique philosophique, pour mieux comprendre ensuite leur rôle dans la théologie.

---

(1) V. Petau, lib. VIII, c. II.

## CHAPITRE II

### CONCEPT SCOLASTIQUE.

#### § 1. — Du mot « subsistence ».

La Scolastique s'est proposé, comme on sait, d'employer à l'explication du dogme les ressources de la philosophie péripatéticienne. A la vérité, le Stagirite n'a laissé aucun enseignement au sujet de la personnalité. Mais le moyen âge étudia d'abord Aristote dans Boèce, et ce dernier s'était préoccupé de cette question qui tient de si près à la foi. On accepta donc la définition de la personne telle que l'avait formulée Boèce, et on s'exerça à l'approfondir par les procédés aristotéliciens.

Or, dans cette définition, il y a deux parties distinctes, comme le remarque saint Thomas (1). Les mots : *individua substantia* indiquent que le sujet est un individu subsistant en soi-même. Les mots : *naturæ rationalis* ont pour but de réserver aux natures supérieures un nom qui est un titre d'honneur et d'indépendance. On convint donc de nommer « suppôt », toute substance individuelle et subsis-

(1) S. Thomas, I, q. 29, a. 1.

tante, et de conserver le nom de « personne » aux suppôts raisonnables.

Une difficulté plus embarrassante se présentait. Tout suppôt est une substance individuelle, mais la réciproque n'est pas vraie. La main de Socrate est substantielle et individuelle; elle n'est pas un suppôt, car elle « subsiste » dans Socrate. En quoi consiste la différence entre un suppôt et une simple substance? Telle est la question qui agita l'École, et qui l'agite encore.

Or ces discussions amenèrent un changement dans le sens du mot *subsistentia*. J'ai dit qu'autrefois on l'entendait dans le sens concret, comme les mots « hypostase » et « personne ». Saint Thomas est encore fidèle à cette tradition, à cause des textes conciliaires ou patristiques. Mais après lui, on sentit le besoin d'avoir un mot abstrait correspondant au suppôt, comme le mot « humanité » correspond au mot « homme ». De même qu'on avait l'habitude de dire que « l'homme » est formellement « homme par l'humanité », on commença à dire que le « suppôt » est « subsistant par la subsistence ». C'est ainsi que cette expression passa du sens concret au sens abstrait.

Dans la langue scolastique que nous allons parler maintenant, « personne, suppôt, hypostase » sont des mots concrets, — « subsistence, personnalité » sont des mots abstraits (1).

---

(1) *Suppositum* est concretum *subsistentiæ*, sicut *vivens* est concretum *vitæ*. (Goudin, *Philosoph.*, part. IV, q. 1, a. 4.) — *Subsistentia* proprie est nomen illius actus quo res formaliter subsistit, quamvis S. Thomas et Doctores, ut dicemus post, pro ipsa re subsistente usurpent. (Toletus *in S. Thom.*, q. 28, a. 2.)

## § 2. — Départ commun des anciens systèmes scolastiques.

Les deux mots *substantia individua* rappellent les deux termes extrêmes de l'arbre de Porphyre que Boèce avait acclimaté dans l'École. On fut donc naturellement porté à greffer la subsistence sur cet arbre.

Or, lorsqu'on étudie la classification de Porphyre, on constate que les termes les plus universels sont en même temps les plus indéterminés, et, par conséquent, les plus éloignés de l'existence. La « substance » n'est réalisée que dans le « genre » ; celui-ci n'existe que dans « l'espèce », et celle-ci ne subsiste que dans « l'individu ». Chaque détermination que l'on rencontre en descendant l'arbre de Porphyre rapproche de l'existence, et, par conséquent, apparaît comme un complément de l'être. — Quant au suppôt, c'est l'être finalement et complètement déterminé, puisqu'il peut exister tel qu'il est. La subsistence apparaît donc comme la dernière détermination, le dernier complément, la dernière actualité. De là, ces définitions sur lesquelles on se mettait généralement d'accord, et qui toutes contiennent l'idée du terme dernier : La subsistence est *ultimum complementum*, *ultima ratio*, *ultima actualitas*, en vertu de quoi l'être subsiste individuellement en soi-même et non dans un autre.

On a voulu aller plus loin. On s'est demandé en quoi consiste ce complément, cette raison dernière ; et la dispute a commencé. Il s'est élevé système sur système. Je ne signalerai que ceux qui servent, pour ainsi dire, de têtes de ligne dans cette multitude d'opinions.

### § 3. — Système de Cajétan.

On dit : « La subsistence est ce par quoi l'être est subsistant », et cette phrase présente la subsistence comme une sorte de principe déterminant.

Or un principe qui détermine l'être à subsister réellement ne peut être qu'une chose réelle, aussi réelle qu'une forme substantielle, bien que d'ordre différent. De cette considération, vraie en un certain sens, est né le système de Cajétan.

D'après lui, la subsistence, et par conséquent la personnalité, est une réelle entité, qui, sans être une substance, appartient à la catégorie de la substance : entité réellement différente de la nature déjà constituée et individualisée, et venant apporter à l'individu concret un dernier complément physique, en vertu duquel il subsiste en soi. C'est comme le point que marque une plume pour arrêter le tracé d'une ligne : point réel, point réellement différent de la ligne, point qui, à la rigueur, peut être séparé de la ligne. De là toutes les questions curieuses qui naissent de ce système : « Dieu peut-il créer un individu sans lui donner aucun complément de subsistence? Dieu peut-il compléter la nature d'un homme individuel par la subsistence d'un autre homme individuel? » — Lorsqu'une voie égare aussi loin du bon sens, elle doit être tenue pour suspecte.

### § 4. — Système de Scot.

Certes, Scot n'avait point peur des entités, lui qui suppose, à chaque branche de l'arbre de Porphyre, je

ne sais quelles nodosités bien difficiles à définir et surtout à comprendre. Il avait de plus inventé une dernière entité, l'*heccéité*, destinée à faire passer de l'individu *vague* à *cet* individu qui s'appelle Platon ou Socrate. Grâce à une pareille entité, on parvient jusqu'au bout de l'arbre de Porphyre. Mais alors quel besoin de projeter encore plus loin une nouvelle entité? Scot conclut que la personnalité n'est pas un complément positif, *ultimum complementum*, mais simplement un bout, *ultimus terminus*. Il la fit consister formellement dans une négation, savoir, dans la négation d'une détermination ultérieure. C'est le bout d'une ligne tracée par une plume qui ne va pas plus loin.

Quelle que soit la subtilité avec laquelle cette définition ait été défendue, quels que soient les avantages qu'elle retire de la réfutation de l'opinion précédente, une telle manière de voir ne pourra jamais triompher, parce qu'elle se heurte trop directement à la conscience humaine. Si, à la rigueur, on peut réduire à une négation les subsistences des brutes, peut-on traiter avec un tel sans-façon la subsistence humaine, c'est-à-dire la personnalité? Le sens intime ne nous rend-il pas témoignage que rien n'est plus positif que le « Moi », ce Moi qui est le principe d'attribution de toutes les opérations naturelles, ce Moi qui possède sa propre nature avec toute la domination d'un monarque ?

### § 5. — Système de Suarez.

Fidèle à ses habitudes de mitigation, Suarez se fraya une voie moyenne entre les deux systèmes précédents. Il lui répugnait de s'en tenir à une pure négation ; il ne pou-

vait se décider à admettre la bizarre entité de Cajétan. Il enseigna que la subsistence est, à la vérité, une réalité positive, mais qu'elle se réduit à un « mode intrinsèque » de la nature individuelle. Par là, Suarez évite tous les excès du formalisme; car un mode est inséparable de la substance. C'est bien encore un complément réel, *ultimum complementum;* mais ce complément, comme tous les autres modes, découle de la nature abandonnée à ses exigences. C'est encore le point qui termine le tracé d'une ligne, mais il en est inséparable, comme l'extrémité où la plume s'est appuyée d'une façon particulière.

Cependant cette nouvelle manière de définir la subsistence présente, elle aussi, ses difficultés. A la concevoir comme un mode, on est conduit à lui faire partager toutes les vicissitudes de la substance dont elle surgit; car un mode est inhérent à la substance. De là ces divisions et ces fusions des subsistences, suivant les séparations et les concentrations des substances; et pourtant le concept de subsistence contient essentiellement le concept d'incommunicabilité. — De là ces subsistences partielles de la matière et de la forme, qui se composent en subsistences totales. Partout, dit Suarez, la subsistence imite la nature. Mais alors, à quoi bon ce double emploi? — Enfin de là cette production de la subsistence par voie de causalité efficiente, car tout mode est un *effet*. Je sais qu'on évite, autant qu'on le peut, l'expression : « la personnalité est produite », et que l'on préfère dire : elle « résulte » de la nature. Il reste toujours que la nature est la source de sa propre subsistence. De la sorte, c'est l'effet qui donne à sa cause tout ce qui la fait grande et honorable, savoir, l'indé-

pendance et la possession de soi-même. — Voilà une conséquence difficile à admettre!

### § 6. — Système de Tiphaine.

Les trois systèmes précédents ont cela de commun que leur point de départ est une même conception de la subsistence. Elle est le complément dernier, *ultima actualitas*, greffée au bout de l'arbre de Porphyre. On pourrait donc représenter ces diverses explications sous une figure vulgaire mais assez exacte. Soit la substance déterminée suivant l'arbre de Porphyre par le genre, l'espèce et l'individualité : comparons-la à une barre de bois. La subsistence est au bout. Pour Cajétan, c'est un ferrement séparable ; pour Scot, ce n'est que le bout lui-même, en tant que la barre ne va pas plus loin ; pour Suarez, c'est la forme arrondie par laquelle se termine la barre.

Longtemps ces systèmes restèrent seuls en présence, et les discussions répétées ne réussirent qu'à rendre la question plus inextricable. Les choses en étaient là, lorsqu'à la fin du dix-septième siècle, du fond d'une petite université de province, une théorie nouvelle de la personnalité surgit tout d'un coup, au grand scandale de la vieille École. Renonçant à poursuivre la subsistence dans l'arbre de Porphyre, Tiphaine l'envisagea en elle-même, dans le propre concept que s'en forme le bon sens vulgaire. La subsistence et la personnalité, dit-il, ne consistent ni dans une entité surajoutée à la nature concrète, ni dans un simple mode intrinsèque, ni dans une simple négation. C'est une *totalité* positive. La personne est formellement le *tout* en tant que *tout*. Elle est *réellement*

identique à la nature, puisque le *tout* ne diffère pas *réellement* des éléments qui le composent. Cependant il est légitime de distinguer la personne de sa nature; car c'est la raison de totalité positive qui donne l'unité aux éléments conjoints; et qui par là même individualise l'ensemble.

Cette théorie du professeur de Pont-à-Mousson est belle; elle se prête mieux que les autres à l'étude comparée de la personne et de la nature; elle rend de grands services en théologie pour expliquer la part qu'il faut attribuer à l'une et à l'autre. Aussi, dès qu'elle parut, elle fut accueillie avec faveur, et adoptée par les théologiens qui ne professaient pas un culte étroit des ancêtres. Actuellement encore, elle est soutenue par la plupart de ceux qui ne croient pas épuisée dans les temps modernes la sève du génie philosophique.

Cependant, si l'on veut serrer la théorie de Tiphaine, on constate, qu'elle aussi, elle cède sous la pression.

Qu'est-ce en effet que cette « totalité positive », en quoi vous faites consister la personnalité? Est-ce simplement pour vous la coexistence actuelle des parties réunies? Mais alors ce n'est là qu'une « totalité matérielle », ne répondant à rien de plus que l'agrégat lui-même, à peu près comme un monceau de sable ne dit rien de plus que des grains juxtaposés. S'il en est ainsi, vous n'avez dans votre concept de la personne rien qui diffère positivement du concept de la nature. Vous retombez dans la négation scotiste.

Mais non. La totalité « matérielle » ne vous suffit pas. Vous entendez ici une totalité « formelle » qui donne l'unité à l'agrégat et qui subordonne les parties au tout. — Fort bien. Mais alors vous m'octroyez le droit de vous

demander quel est le principe de cette subordination. Si le « tout », en tant que tout, est une réalité, à fortiori le principe de la totalité est lui-même une réalité. Où cherchez-vous ce principe? — hors de la nature? Prenez garde, vous rencontrerez l'entité de Cajétan. — Dans la nature même? Alors votre totalité formelle n'est que le résultat de quelque disposition de la nature, comme la configuration d'une boule d'argile la « totalise » et la sépare de la boue environnante. Vous êtes retombé dans le mode intrinsèque de Suarez.

### § 7. — Observation sur ces systèmes.

Le problème de la subsistence n'est donc pas encore résolu d'une façon définitive. Les divers systèmes se disputent la prépondérance dans l'École, bien plus en combattant leurs rivaux qu'en s'établissant sur leurs propres fondements. Ne serait-ce pas le signe qu'aucun n'est en complète possession de la vérité?

Je n'entre pas dans une discussion plus détaillée, parce que je m'adresse à des lecteurs érudits en science scolastique; et je termine en signalant une importante observation, sur laquelle je reviendrai souvent.

Toutes ces théories, quelque opposées qu'elles soient, ont un caractère commun. Toutes, pour considérer la réalité subsistante, visent d'abord la nature, et tendent ensuite vers la personne comme vers le terme du concept complet. Cette visée est légitime, sans doute. Mais, si vous n'y prenez garde, elle vous entraîne à concevoir la nature substantielle, comme déjà concrète, individuelle, existante, et comme n'ayant plus à attendre de la

*subsistence* qu'une sorte de « fixatif » qui la rende incommunicable à tout autre que soi.

Or c'est là, si je ne m'abuse, confondre l'ordre logique des concepts avec l'ordre métaphysique des réalités. La pensée peut bien dans un concept *précisif* s'arrêter à la substance sans passer à la subsistence. Mais la réalité des choses ne peut s'arrêter à la substance; elle va toujours jusqu'au suppôt.

On aurait dû être averti de cette loi métaphysique par la distinction, si usitée et si exacte, entre le *principium quod* et le *principium quo*. Le « suppôt » est le *principium quod agit*. La « nature » est le *principium quo agit*. — Observez la différence de ces deux définitions. *Principium quod agit* est une phrase complète dans laquelle le verbe se rapporte au sujet. *Principium quo agit...* est une phrase incomplète, car le sujet du verbe est sous-entendu. Pour la compléter, il faudrait dire : *Natura est principium quo agit... suppositum*. Dans cette dernière définition, la nature se présente, par rapport au suppôt, à un état quasi instrumental. Or, métaphysiquement parlant, une cause instrumentale *présuppose* une cause principale. Sans doute, dans son cabinet d'étude, un savant peut étudier la « nature » de l'abeille d'une manière précisive, c'est-à-dire, s'en tenir au jeu de l'organisme qu'on rencontre dans toutes les abeilles. Mais dans l'ordre des réalités, ce sera toujours une abeille « subsistante », véritable *principium quod*, qui mettra en « usage » son organisme comme son *principium quo*. Encore une fois, le *principium quod* précède métaphysiquement le *principium quo*.

Cette primauté est le fondement de la théorie grecque, qu'il nous faut maintenant étudier.

## CHAPITRE III.

### CONCEPT GREC.

#### § 1. — Forme de ce concept.

J'ai annoncé que, dans l'étude de la réalité complète, le premier regard des Grecs tombe d'abord sur l'être subsistant, pour se continuer ensuite jusqu'à sa nature. Ils se posent la question : *quis est?* avant d'arriver à la question : *quid est?* Dans cette visée, l'hypostase se présente d'abord à la vue, comme la réalité concrète, individuelle, subsistante. C'est un « tout », pris du premier coup dans son ensemble, subsistant par soi-même, ἰδιοσυστάτως. On peut bien ensuite y découvrir des choses réelles, qui se distinguent entre elles et que l'esprit discerne de l'hypostase. Mais si on les isole par la pensée, elles passent à l'état idéal et abstrait; car rien n'existe en réalité qu'en vertu d'une hypostase.

En d'autres termes : l'hypostase *est, existe, subsiste,* par cela même qu'elle est hypostase. Telle est la réalité primordiale dans laquelle cette opération analytique, qu'on nomme l'abstraction, met à découvert divers éléments qui sont ainsi distingués *théoriquement*, θεωρεῖται.

## § 2. — Texte de saint Jean Damascène.

Ce dernier mot, θεωρεῖται, est emprunté à saint Damascène; car ce qui précède n'est que le résumé d'une explication didactique que nous lisons dans sa *Dialectique*. Produisons tout entier ce très important passage, dont j'ai déjà cité le commencement.

« Le nom d'hypostase a deux sens. Tantôt il signifie simplement l'être existant, τὴν ἁπλῶς ὕπαρξιν (1), et, dans ce sens, substance et hypostase, οὐσία καὶ ὑπόστασις, sont synonymes. Aussi quelques Pères ont dit : « les natures, c'est-à-dire les hypostases. » — Tantôt le mot « hypostase » signifie l'être existant en soi et subsistant par soi-même, τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν, et, dans ce cas, il désigne l'individu, Pierre, Paul, ce cheval.

« Car il faut savoir que ne subsiste en soi-même, ni la substance sans forme spécifique, ni la différence essentielle, ni l'espèce, ni l'accident. Mais, d'une part, la simple substance est considérée par l'esprit, θεωρεῖται, de la même manière dans toutes les hypostases, qu'elles soient inanimées ou animées, raisonnables ou brutes, mortelles ou immortelles. D'autre part, les différences essentielles sont autres dans les hypostases inanimées, autres dans les hypostases animées; autres encore dans les raisonnables, autres dans les brutes; et encore, autres dans les mortelles, autres dans les immortelles. Grâce à ces caractères, les hypostases de même espèce spécifique s'unissent entre elles *sous la raison de substance*, τῷ λόγῳ τῆς οὐσίας, et se séparent elles-mêmes des hypostases d'espèces différentes. Semblablement, dans ces mêmes hypostases

(1) Ὕπαρξις, *existentia*, est pris par les Grecs dans le sens concret, comme les mots οὐσία, ὑπόστασις.

sont considérés, θεωρεῖται, les accidents qui séparent chaque hypostase des hypostases de même espèce.

« C'est pour cela aussi que l'individu a obtenu proprement le nom d'hypostase ; parce que c'est dans l'hypostase, que, de fait, subsiste la substance qui reçoit les accidents (1). »

Sans m'arrêter encore à l'étude complète de cet enseignement magistral, je n'attire l'attention du lecteur que sur les deux manières inverses de concevoir la réalité totale et subsistante.

Pour nos scolastiques, la nature est comme un fond substantiel d'où surgit la subsistence. Pour les Grecs, l'hypostase est comme un contenant et la nature comme un contenu. Par là nous comprenons enfin pourquoi, suivant la remarque de Petau, les mots *existence*, *subsistence*, ὕπαρξις, ὑπόστασις, sont pris chez les Grecs dans le sens concret comme chez nous le mot : « substance » (2).

---

(1) Διὸ καὶ τὸ ἄτομον κυρίως τὸ τῆς ὑποστάσεως ἐκληρώσατο ὄνομα· ἐν αὐτῇ γὰρ ἡ οὐσία ἐνεργείᾳ ὑφίσταται προσλαβοῦσα τὰ συμβεβηκότα. (S. Damascène, *Dialectique*, ch. XLII.)

(2) C'est ici le lieu de placer la remarque de Petau sur les anciens auteurs latins. On la comprendra mieux en se rappelant que sur ces matières les anciens Latins ont hérité des concepts grecs. L'explication suivante met bien en évidence l'opposition de visée dont nous nous occupons. — « Est autem animadversione dignum aliter fere ab antiquioribus theologis quam ab scholasticis usurpari hæc vocabula *subsistentiæ* et *existentiæ*. Nam isti pro *abstractis* ut vocant, nominibus hæc habere solent ; ut sint modificationes quædam naturæ sive essentiæ, quas *modos* vulgo nuncupant, et ex utriusque complexu componi putant eam quam personam vel etiam substantiam individuam appellant. Etenim existentiam paulo generalius accipiunt, ut sit modus.... ; subsistentiam vero modum ejusmodi constituunt, quo res quæpiam producta sic existit, ut per se sit et non alteri inhæreat ; unde solis substantiis competit. — At veteres *subsistentiam* et *existentiam* pro *concretis*, ut dici solet, nominibus sumpserunt, et cum

### § 3. — Du mot ἐνυπόστατον.

Cette inversion de visée apparaîtra mieux encore par l'explication d'un mot grec qui n'a pas son correspondant dans la langue latine, et cette simple remarque suffirait déjà pour que l'on pût conclure à une différence de concepts.

« Le mot ἐνυπόστατον, dit le même saint Damascène, signifie quelquefois l'existence, ὕπαρξιν, et dans ce sens nous l'appliquons non seulement à la substance, οὐσίᾳ, mais encore à l'accident, quoique celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais bien plutôt soutenu par autre que soi, ἑτεροϋπόστατον. Quelquefois, le même mot signifie l'être subsistant en soi, c'est-à-dire l'individu, bien qu'à proprement parler celui-ci ne soit pas ἐνυπόστατον, mais l'hypostase même. Donc, à proprement parler, ce qu'on nomme ἐνυπόστατον est ce qui ne subsiste pas en soi-même, mais est considéré dans les hypostases, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον. Ainsi la forme ou la nature humaine n'est pas considérée dans une sienne hypostase, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐ θεωρεῖται, mais dans Pierre, dans Paul et dans les autres hypostases d'hommes. Ou bien encore, ἐνυπόστατον est ce qui se compose avec quelque autre chose différente en substance, pour former un tout et compléter une seule hypostase composée. Ainsi l'homme est composé de l'âme et du corps; ni l'âme seule ni le corps seul ne sont appelés des hypostases, mais ils sont ἐνυπόστατα, et ce qui résulte des deux est l'hypostase de tous les deux. Car, à proprement parler, l'hypostase est ce qui subsiste en soi par sa propre et individuelle subsistence. Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον ἔστι τε καὶ λέγεται (1). »

---

*persona* ac *substantia* confuderunt. » (Lib. IV, cap. III, § 6.) — Le dernier mot est de trop.

(1) S. Damascène, *Dialectique*, ch. XLIV.

### § 4. — De l'arbre de Porphyre.

Je ne cesserai pas d'insister sur la différence entre la théorie grecque et la théorie scolastique. On peut dire que cette différence consiste dans la manière de parcourir l'arbre de Porphyre.

Les péripatéticiens entrent par la substance, *res universalissima*, et descendent par le genre et l'espèce, pour se rapprocher de la réalité concrète qu'ils rencontrent enfin dans le dernier terme, c'est-à-dire dans l'individu. Or, à moins d'y prendre garde, cette méthode *per descensum* peut induire l'esprit à considérer chaque nœud de l'arbre de Porphyre comme apportant sa part de réalité concrète; le nœud de l'heccéité, ou de la supposalité, ou de la personnalité, n'ayant plus à fournir qu'un dernier complément, aussi petit que le point qui termine une ligne, aussi insaisissable que la définition qu'on en donne.

Quant aux Grecs, ils entrent dans l'arbre de Porphyre par en bas, par l'individu; et leur *considération*, θεώρησις, remonte vers la nature. En d'autres termes, leur pensée tombe d'abord sur l'individu concret et subsistant, tel qu'il existe dans la réalité avec tout l'ensemble de ses propriétés essentielles ou accidentelles. Cet objet de la première pensée est *l'hypostase*. Puis, l'intelligence exerçant son analyse sur cette réalité et la pensée procédant *per ascensum*, on voit apparaître, θεωρεῖται : d'une part, les différences spécifiques et génériques; d'autre part, tout l'amas des accidents. Or, par là même que ces distinctions et ces séparations sont opérées par l'intelligence, on a conscience que les réalités qui correspon-

dent à ces divers concepts formels ne se soutiennent pas d'elles-mêmes, mais ne trouvent leur appui que dans l'individu concret et subsistant.

Cette opposition de visée entre les deux écoles se manifeste par une curieuse opposition de langage. Sans cesse, nous entendons les scolastiques employer les formules suivantes : « La substance *requiert* les accidents ; la nature individuée *exige* la subsistence comme son complément naturel. » Il semble vraiment qu'il en soit comme d'une liqueur, substance déjà existante, mais qui cependant *exigerait* d'être distribuée dans des vases pour rester en équilibre. Tout au contraire, d'après saint Damascène, c'est l'hypostase qui requiert, qui exige. « L'hypostase, dit-il, *exige*, θέλει, d'avoir une nature avec des accidents ; elle exige encore de subsister en soi (1). »

### § 3. — De l'incommunicabilité de l'hypostase.

L'incommunicabilité, qui isole chaque hypostase dans sa propre subsistence, a toujours été reconnue comme un des caractères essentiels de la personne et du suppôt. En Occident, Richard de Saint-Victor a merveilleusement appelé l'attention des théologiens sur ce caractère. Mais nous avons vu quels sont les embarras des scolastiques, lorsqu'ils veulent expliquer la raison de cette incommunicabilité. Tous, ils se représentent plus ou moins l'être subsistant à la façon des gouttes d'eau qui, pour s'isoler

(1) Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι... *Dialectiq.*, ch. XXX. — (M. col. 593.)

l'une de l'autre, doivent s'entourer d'une petite couche de poussière.

Les Grecs n'ont pas connu ces difficultés, parce que leur pensée, tombant du premier coup sur l'hypostase, rencontrait du premier coup l'incommunicabilité, comme un fait dont on n'a pas plus à rendre compte qu'on ne donne raison d'une essence.

« C'est le propre d'une hypostase (humaine), dit saint Damascène, d'être singulière et indivisible, c'est-à-dire de s'isoler en elle-même, grâce aux nombreux éléments qui la séparent de toute autre. Différence de lieu, de temps; différence de caractère, de force, de physionomie, d'habitudes, de dispositions, de dignité, de profession ; en un mot, différence dans les propriétés caractéristiques. Mais par-dessus tout cela, incommunicabilité et propriété d'être séparément du reste, πλέον δὲ πάντων, τῷ μὴ ἐν ἀλλήλαις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι (1). »

Cette dernière phrase doit être méditée. Ni Porphyre ni Ammonius ne l'avaient prononcée. Ces philosophes avaient bien enseigné qu'on distingue les individus par l'ensemble de leurs accidents : ensemble qu'on ne rencontre jamais identiquement le même dans deux individus. Mais ce n'était là que la constatation d'un fait; ce n'était qu'un procédé expérimental pour ne pas confondre Socrate avec Platon. Restait la question de droit, la question métaphysique : pourquoi le même ensemble ne peut-il pas exister dans deux individus? Saint Damascène clôt les débats, en niant la question même. La raison première de l'hypostase contient l'incommunicabilité, et l'on ne doit pas demander la raison d'une raison première.

---

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, lib. I, ch. VIII. — M. col. 828.

### § 6. — Fond de cette doctrine.

Pour bien comprendre la beauté et la solidité de cette réponse, il faut pénétrer jusqu'au fond de la pensée grecque.

L'hypostase apparaît à nos métaphysiciens orientaux comme « l'être », dans toute la force du mot, c'est-à-dire dans le sens le plus absolu et le plus affranchi de toute indétermination et de toute adjonction. C'est l'être concret, existant, subsistant. Nous possédons, sous le nom de *Dialogues sur la Trinité*, un traité qui date assez probablement du cinquième siècle (1), et dans lequel l'auteur, très compétent, éclaircit les ambiguïtés de terminologies. Nous y lisons :

« Autre est l'hypostase, et autre la divinité; non pas comme autre chose et autre chose, mais en tant que ces mots rappellent des concepts distincts. Car l'hypostase signifie l'être et la divinité signifie la quiddité. Ἡ γὰρ ὑπόστασις τὸ εἶναι σημαίνει· ἡ δὲ θεότης τὸ τί εἶναι (2). »

« L'hypostase est l'être tout court » : voilà bien la formule qui exprime le fond de la pensée grecque.

L'hypostase est « l'être ». Donc elle est « une », puisque l'unité suit l'être, *ens et unum convertuntur,* et de son unité il n'y a pas à chercher d'autre raison que son être. Or ce qui est « un » se sépare par soi-même de tout autre que soi, *unum est indivisum a se et divisum ab alio*. Donc, en vertu

(1) Voir le *Monitum* qui précède ces dialogues : *De sancta Trinitate*, imprimés dans les œuvres de saint Athanase. — M. XXVIII, col. 1114.

(2) *Dialog.*, I, § 2. — M. col. 1120.

de son unité, l'hypostase est indivisible; elle est l'individu, τὸ ἄτομον. Elle est incomposable avec une autre; elle est incommunicable. Et de tous ces caractères pas d'autre raison que cette raison première : « l'hypostase est l'être ». Mais, en même temps que l'hypostase repousse de son unité tout ce qui est hors d'elle-même, au contraire elle unifie en elle-même tout ce qui est en elle et subsiste par elle, c'est-à-dire sa nature et ses accidents.

Avec une pareille métaphysique, nos Docteurs grecs n'ont à se préoccuper ni du principe d'individuation, ni de l'« heccéité », ni de la « suppositalité ». Car dans l'être tout court ils trouvent toutes ces choses. Chaque hypostase est, par elle-même, « cette » hypostase individuelle, puisqu'elle est proprement l'être, ἡ ὑπόστασις τὸ εἶναι σημαίνει. Dans cette hypostase, chaque accident est « cet » accident individuel parce qu'il existe dans cette hypostase. Enfin la nature et tout l'ensemble des accidents est « ce tout », parce que l'hypostase, dans laquelle existent ces divers éléments, les pénètre de son incommunicabilité (1).

### § 7. — Retour sur l'usie et l'hypostase.

Ces considérations nous font mieux comprendre la différence entre l'usie et l'hypostase. Le mot grec οὐσία est vague et doit se traduire tantôt par *essentia*, tantôt

(1) Nous trouvons dans S. Thomas une idée semblable :

« Substantia individuatur per seipsam; sed accidentia individuantur per subjectum quod est substantia. Dicitur enim *hæc* albedo, in quantum est in *hoc* subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis. Dicuntur enim hypostases, vel primæ substantiæ. » (I, q. 29, a. 1.)

par *substantia*. Nous avons entendu saint Basile, dans son traité sur cette matière, dire qu'il y a *homoousie* entre tous les hommes; que le nom « homme » laisse dans le vague et l'indéfini; que le nom personnel indique ce qui subsiste, ὑφέστως; que la pensée ne peut s'arrêter au concept du « commun », et ne trouve sa stabilité que dans l'hypostase. C'est qu'en effet, l'objet propre de notre intelligence est l'être dans toute la force du mot. Aussi bien nous ne concevons rien que ce soit, à moins de le concevoir, — ou comme hypostase, ὑπόστασις, — ou comme existant dans une hypostase, ἐνυπόστατον. Et cette loi de notre intelligence n'est qu'une conséquence de sa véracité; car, dit saint Damascène, « l'individu porte proprement le nom d'hypostase, puisque c'est dans l'hypostase que subsiste de fait l'usie associée aux accidents ».

### § 8. — L'hypostase possède l'usie.

Cette perfection de l'hypostase se manifeste par un autre caractère sur lequel il faut appeler l'attention.

Saint Damascène définit l'hypostase : τὴν καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν (1); — καθ'αὐτὸ : « en soi, selon soi, suivant sa propre raison »; — ἰδιοσύστατον : « se soutenant soi-même, se suffisant pour subsister ». Ces mots expriment, n'est-il pas vrai, la plus parfaite indépendance. L'hypostase est indépendante de tout le reste, conformément à l'adage latin : *Persona est sui juris.*

Indépendante de toute autre hypostase, elle tient sous sa dépendance tout ce qui est en elle. De là un caractère

(1) S. Damascène, *Dialectique*, ch. XLII.

de domination physique, en vertu duquel l'hypostase possède sa propre nature et tous les accidents qu'elle supporte. Elle en dispose comme une maîtresse ; elle applique ses énergies naturelles à l'action, comme un *principium quod* use d'un *principium quo*.

La nature EST, agit, opère. — L'hypostase A, possède, domine.

Que le lecteur retienne bien cette notion, s'il veut comprendre les Grecs; car, sans cesse, nos Docteurs distinguent l'hypostase et l'usie par leurs caractères opposés de « possesseur » et de « chose possédée ».

### § 9. — Résumé.

Je l'ai fait remarquer plus haut : les concepts de nature et de personne sont irréductibles l'un dans l'autre, puisqu'on peut faire varier l'un sans faire varier l'autre. On peut concevoir que, dans une personne demeurant toujours formellement la même personne, toutes les altérations accidentelles se produisent au sein de la nature. Quant aux altérations essentielles, elles n'atteignent la personne qu'en tant qu'elles annihilent la nature. Réciproquement, on peut rapprocher autant que l'on voudra deux natures par l'assimilation de leurs propriétés, sans que les deux personnes en soient moins opposées l'une à l'autre.

De cette irréductibilité résulte la nécessité de composer ensemble deux concepts pour obtenir le concept complet de la réalité subsistante. Or, la succession étant la loi de nos opérations, aussi bien des spirituelles que des

corporelles, force nous est de débuter par l'un des deux concepts de nature ou de personne.

L'exposé précédent a montré comment procèdent les scolastiques, comment procèdent les Grecs, et quels sont dans les deux écoles les formalités du concept complet. Pour le scolastique, l'être concret est une nature terminée par l'individualité; pour le Grec, c'est un individu contenant une nature. Il semble que, pour le Latin, la personnalité soit un ruban léger, qui entoure une nature déjà substantielle, pour en faire un objet à part. Pour le Grec, l'hypostase est une sphère solide, dont la transparence permet à l'œil de distinguer la nature intérieure.

Aussi bien, dans la définition latine de l'être subsistant, la nature joue le rôle de substantif, et la personnalité est exprimée par un adjectif : *natura individua*. Dans la définition grecque, l'être concret est le substantif, et la nature est désignée *in obliquo;* on disait donc autrefois : *hypostasis humana*.

Sans doute, ces deux manières de voir sont légitimes, et nous allons constater qu'elles ont servi dans la théologie de la Sainte Trinité. Mais elles donnent lieu à des théories rationnelles toutes différentes, et c'est pour comprendre ces théories que nous avons dû commencer par étudier les concepts sur lesquels elles s'appuient (1).

---

(1) Dans l'*Introduction* de cet ouvrage, p. 35, à propos de ces visées contraires, j'ai exagéré l'opposition entre saint Thomas et saint Bonaventure. Ce dernier, sans doute, se rapproche des Grecs dans sa manière de concevoir la personnalité; cependant il conserve la visée latine.

## CHAPITRE IV.

### CONSIDÉRATIONS SUR LA PERSONNALITÉ.

#### § 1. — Retour sur le système de Tiphaine.

Lorsqu'un professeur de la petite université de Pont-à-Mousson osa proposer une nouvelle théorie de la personnalité, les titulaires des chaires célèbres trouvèrent la prétention bien étrange. Il faut voir comment Arriaga, professeur à Salamanque, rappelle son confrère français au respect de nos grands théologiens espagnols Suarez, Vasquez, Valentia, etc. Je ne sais si Tiphaine a répondu, mais il avait la partie belle; car il pouvait invoquer un nom et plus ancien et plus illustre que les illustres noms qu'on lui opposait.

#### § 2. — Texte de saint Damascène.

Voici, en effet, un enseignement de saint Damascène qui est bien conforme à la théorie du jésuite français :

« Tout ce qui résulte des choses imparfaites est composé; mais il est impossible de former un composé avec des hypo-

stases parfaites. Aussi nous ne disons pas de l'espèce qu'elle est constituée par des hypostases, mais qu'elle existe dans des hypostases. Nous appelons ici imparfaites les choses qui ne sauvent pas par elles-mêmes l'espèce du sujet qu'elles contribuent à constituer. Ainsi, la pierre, le bois et le fer, sont parfaits en eux-mêmes, chacun suivant sa propre nature. Mais par rapport à la maison dont ils sont les matériaux, chacune de ces choses est imparfaite, car aucune n'est par elle-même une maison (1). »

Vous avez reconnu, sans doute, dans les paroles précédentes, la théorie de la « totalité » que Tiphaine a remise en honneur près de mille ans plus tard. Mais avez-vous observé que, grâce à la pensée grecque, cette théorie échappe aux objections de la pensée scolastique? Nous demandions en vain à Tiphaine comment il passait de la totalité matérielle à la totalité formelle, et quel est le principe positif de cette dernière. Cette question n'est pas à poser au Docteur grec. Pour lui, l'hypostase est l'être dans sa souveraine réalité. Par conséquent l'hypostase rend compte de ce qui est en elle, et n'a pas à rendre compte de soi-même, puisqu'on ne peut remonter plus haut que l'être. Ainsi le suppôt est un « tout » concret, mais un tout pris d'abord dans son ensemble, considéré antérieurement à ses parties, les contenant, les déterminant, leur donnant d'être parties du « tout » subsistant, d'être ἐνυπόστατα dans un tout qui est ὑπόστασις. Approfondissons cette belle doctrine.

---

(1) S. Damascène, *Foi orthodoxe*, liv. I, ch. VIII. — M. col. 825.

### § 3. — De l'existence définie par ses causes.

Aucune notion ne précède, ni en droit ni en fait, l'idée de l'existence. Aussi bien, est-il impossible d'en donner une définition qui procède du plus connu au moins connu. Au contraire, la notion de l'existence est contenue dans une définition quelconque. Car l'être, pris dans toute sa généralité, doit se définir : « Ce qui existe ou peut exister ».

Remarquez cette division en deux parties inadéquates : « existant ou pouvant exister ». Le premier membre est l'existant tout court; le second membre est l'existant en puissance passive, c'est-à-dire est le terme d'une puissance active existante. Cette remarque explique et légitime une définition assez classique suivant laquelle « l'existant est l'être sorti de ses causes ». Probablement l'idée de cette définition a été fournie par la forme grammaticale du mot latin *ex-sistens*. On peut l'attaquer au nom d'une logique austère, comme toute définition d'une notion première. Cependant, elle peut rendre de véritables services en métaphysique, si on la considère comme une simple explication. Car on connaît d'autant mieux un être, que l'on connaît mieux les relations entre cet être et ses causes.

Et d'abord, la définition précédente établit la séparation entre la substance et les accidents. La substance est conçue comme existant hors de ses causes extrinsèques, et comme se maintenant dans la consistance de ses propres causes intrinsèques. Quant aux accidents, ils n'existent que dans la substance, et leur soutenance au-dessus du néant est due à une cause qui est autre chose que ce

qu'ils sont. Aussi, parmi les catégories de l'être, n'y a-t-il que la substance qui mérite vraiment le titre d' « être existant », parce que, seule, elle est véritablement hors de toutes ses causes extrinsèques.

Mais il ne faut pas oublier qu'il y a trois causes extrinsèques de l'être : la cause exemplaire, la cause finale, la cause efficiente. Il y a donc lieu d'étudier comment la substance peut être hors de ces trois causes.

### § 4. — Des trois causalités extrinsèques.

Toute cause est un principe, et à tout principe correspond un terme. Chacune des trois causes extrinsèques doit donc être considérée comme un principe tourné vers son terme, ou, pour parler plus exactement, comme un principe vers lequel son terme est tourné. La cause exemplaire, comme principe, est un *modèle*, et son terme est une *image*. — La cause finale, comme principe, est une *intention*, et son terme est un *but*. — La cause efficiente, comme principe, est une *énergie* produisante, et son terme est un *effet* produit.

Pour qu'un être soit absolument existant, il faut, avons-nous dit, qu'il soit « hors » de ses trois causes. Cette locution métaphorique est facile à expliquer. Être hors d'une de ses causes, c'est être le terme dont cette cause est le principe. Ainsi : — être hors de sa cause efficiente, c'est être un *effet* produit; — être hors de sa cause finale, c'est être au *but* projeté par l'intention dont on dépend; — être hors de sa cause exemplaire, c'est être *l'image* explicite de son modèle.

Profitons de ces caractères pour étudier la perfection de l'être et les divers états de la substance.

### § 5. — Hiérarchie de ces causalités.

Puisque c'est dans les causes extrinsèques que nous allons chercher la dignité ontologique de l'être, il convient, avant tout, de nous demander s'il n'y a pas à tenir compte d'une certaine hiérarchie entre ces trois causes elles-mêmes.

On pourrait l'inférer par une induction d'ordre psychologique, en observant que la cause exemplaire préexiste dans une intelligence, la cause finale dans une volonté, la cause efficiente dans une activité. L'idée dirige, l'intention commande, la puissance exécute. De là cette formule : *Causa finalis movet causam efficientem.*

Ce dernier adage nous insinue une belle raison métaphysique de la subordination des causes, raison fondée sur ce principe que, plus une cause est haute, plus elle est immobile. A la vérité, considérée en tant que cause, c'est-à-dire par rapport à son terme formel, chacune des causes extrinsèques reste immobile, suivant l'adage : *Movens non movetur movendo.* Cependant il semble qu'on puisse distinguer divers degrés d'immobilité, surtout si l'on éclaire la considération de chaque cause par la considération de son terme.

La cause exemplaire nous apparaît comme immobile de toutes manières. En effet, toujours, qu'elle soit imitée ou qu'elle ne le soit pas, elle demeure ce qu'elle est par essence, savoir : « modèle imitable ». De plus, lorsqu'elle est imitée, elle fait participer son terme à son ca-

ractère d'immobilité. Le rocher et son image dans un lac restent tous les deux immobiles.

La cause finale nous apparaît aussi comme immobile. Car, d'une part « l'intention », une fois formulée, n'a plus à changer; et d'autre part, le « but », une fois proposé, reste posé, immobile comme la borne des courses olympiques.

Quant à la cause efficiente, ce n'est que par un effort de logique que nous concluons à son immobilité, tant elle semble toute imprégnée de mouvement. Et d'abord, son terme est en mouvement, puisque la cause efficiente est cause d'un « devenir », et que le « devenir » est le passage de la non-existence à l'existence. L'effet produit passe en général par plusieurs états imparfaits avant de parvenir au but qu'il doit atteindre. Or, pendant tout ce mouvement, la cause efficiente semble suivre et poursuivre par son action incessante le progrès de l'effet, et celui-ci ne parvient au repos que lorsque la cause s'arrête et cesse d'agir. Tels sont les caractères de la causalité efficiente. Il faut avouer qu'ils semblent la contre-partie des caractères reconnus dans les causalités exemplaire et finale.

Je le sais et je le répète : la cause efficiente parfaite est réellement immobile en agissant, et le mouvement que nous venons de décrire n'est que métaphorique. Mais la métaphore est légitime. On peut dire en toute vérité : *causa finalis movet causam efficientem*, puisque la cause efficiente n'entre en action qu'en vertu d'une « intention », et n'agit que tant que le « but » n'est pas atteint.

Peut-on rencontrer quelque subordination du même

ordre entre la cause exemplaire et la cause finale? — Aucunement. Par lui-même, le « modèle » reste toujours cause exemplaire, qu'il soit ou ne soit pas effectivement imité; et de son côté, « l'intention » ne reçoit aucun ordre, puisque c'est elle qui commande en toute liberté.

Mais, s'il n'y a pas subordination hiérarchique entre ces deux causes, il y a, entre elles, corrélation intime par le moyen de leur terme commun. D'une part, le modèle n'est imitable que dans un terme décrété par une intention; d'autre part, l'intention ne peut se porter que sur un terme d'imitabilité.

### § 6. — « Principium quod ». — « Principium quo ».

Les deux causes exemplaire et finale sont inséparables l'une de l'autre. Elles se compénètrent mutuellement par une sorte de circuminsession. Elles forment ensemble un seul couple, unique sommet de la causalité. Leur sujet, c'est-à-dire l'être où elles existent à l'état de principe, est donc la véritable cause première, *causa movens et non mota*. — Quant à la cause efficiente, elle dépend hiérarchiquement de ce principe premier. Elle peut bien être cause première dans son ordre, elle peut exister identiquement dans le même sujet que les deux autres; mais elle garde toujours l'empreinte d'une dépendance au moins métaphorique. Elle est *causa mota*.

De là résulte une conséquence de la plus haute importance. Lorsque la pensée remonte de cause en cause, elle ne doit pas s'arrêter à une cause efficiente, fût-elle la première dans son ordre. Pour embrasser toute la causalité, on doit remonter jusqu'aux deux causes exem-

plaire et finale, ou, si l'on veut, jusqu'à la cause finale englobant la cause exemplaire. D'où les adages : *Prima causa est causa finalis.* — *Causa finalis est causa causarum.*

Cette considération peut être exprimée sous une autre forme. On distingue dans le langage scolastique deux principes actifs : *Principium* QUOD *agit* et *principium* QUO *agit principium quod.* Le premier est le sujet de l'action ; il est le point suprême de la causalité. Le second est subordonné au premier, il en dépend d'une manière quasi instrumentale. Le *principium* QUOD est un suppôt, un être qui subsiste par soi-même, en soi-même. Le *principium* QUO est une nature qui subsiste dans le suppôt et par la subsistence du suppôt.

Or, que l'on compare les notions scolastiques de ces deux principes avec les caractères hiérarchiques des causes extrinsèques, il en sortira la belle conclusion suivante :

On doit réserver à l'ensemble des causes exemplaire et finale le titre de *principium* QUOD, et attribuer à la cause efficiente le titre de *principium* QUO. En d'autres termes, l'idée et l'intention résident essentiellement dans un sujet qui rend compte de tout ce qu'il contient, et dont on n'a pas à rechercher une raison ultérieure ; dans un sujet qui existe en soi et par soi ; dans un SUPPÔT subsistant, véritable *principium* QUOD. Quant à la puissance efficiente, elle ne subsiste pas par sa propre subsistence ; elle est une NATURE qui subsiste dans un suppôt, dont elle dépend comme *principium* QUO. — Suppôt, *principium quod*, sujet subsistant de l'idée et de l'intention : voilà des termes corrélatifs. — Nature, *principium quo*, puissance efficiente : voilà encore des termes corrélatifs.

### § 7. — De l'être parfait.

Revenons maintenant à notre définition de l'existence : « L'existant est l'être hors de ses causes. » La hiérarchie des causes va nous conduire à d'intéressantes conclusions.

1° Pour qu'un être soit complètement existant, il faut qu'il soit hors de ses causes extrinsèques : non seulement hors de sa cause efficiente, mais aussi hors de ses causes finale et exemplaire. En d'autres termes, il ne suffit pas qu'il soit une substance produite, il faut encore qu'il soit parfaitement au terme de l'*intention* dont il dépend, et qu'il soit la vraie image de l'*idée* qu'il réalise. Et voici que nous retrouvons la notion que saint Damascène nous fournit de l'hypostase, lorsqu'il l'appelle le « parfait », par opposition aux choses imparfaites. « Nous appelons, dit-il, choses imparfaites les choses qui ne sauvent pas par elles-mêmes l'espèce du sujet qu'elles contribuent à constituer. » — Choses *imparfaites*, ἀτελά : elles ne sont pas au terme de l'*intention*. — Elles ne sauvent pas l'espèce, τὸ εἶδος, parce qu'elles ne représentent pas l'*idée* dont elles dépendent.

En résumé, l'hypostase n'est pas autre chose que l'être complètement existant, c'est-à-dire totalement hors de ses causes extrinsèques.

2° Dans le célèbre livre des *Causes*, on trouve un adage véritablement profond : *Causa est in causato per modum causati*. Ceci revient à dire que la cause dépose dans l'effet sa propre empreinte. On doit donc s'attendre à retrouver dans l'être complet la caractéristique des diverses causa-

lités extrinsèques. — Il en est ainsi. Au couple indivis des deux causes absolument premières, à ce véritable *principium quod* de l'effet, correspond dans celui-ci la propriété d'être, à son tour, un *principium quod*, un suppôt. A la cause efficiente, simple *principium quo*, correspond dans l'effet la propriété d'être une nature capable d'action, suivant cette définition que saint Damascène a puisée dans Aristote : « La nature est pour chaque être le principe d'action ou de repos (1). »

Ainsi donc, dans l'ordre des causalités, la cause efficiente ne tend par elle-même qu'à produire une nature, sans s'inquiéter de l'usage. A l'idée et à l'intention appartient de déterminer l'emploi de cette nature, de s'en emparer pour constituer un suppôt, comme l'architecte emploie la pierre, le fer et le bois, à constituer une maison.

3° Dans le même livre des *Causes*, on trouve un autre adage également profond : « La cause première agit la première, et pénètre plus intimement dans le fond même de l'effet (2). » Il faut en conclure que pour atteindre la raison absolument dernière de l'être, on doit remonter jusqu'à la causalité absolument première, c'est-à-dire jusqu'au couple des causes exemplaire et finale.

A bien considérer l'arbre de Porphyre avec ses diverses ramifications, on constate qu'il n'a trait qu'à la « nature », sauf dans sa dernière pointe qui est « cet individu

---

(1) Φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἑκάστου τῶν ὄντων κινήσεώς τε καὶ ἠρεμίας. *Dialectiques*, c. XL.

(2) Unde dicitur in Libro *de Causis* (propos. 1ª), quod virtus causæ primæ prius agit in causatum, et vehementius ingreditur in illum S. Thomas, *De potentia*, q. 3, a. 7, in fine resol.)

subsistant ». Pour rendre compte de ce dernier terme, on fera donc intervenir le sommet suprême de la causalité ; de même que l'image d'un arbre dans un lac répond par le point le plus bas au point le plus haut de la réalité.

### § 8. — Critique des théories de la personne.

Si l'on examine les systèmes qui partagent l'École latine au sujet de la personnalité, ou, comme on dit, de la *suppositalité*, il semble que tous pèchent par l'oubli des considérations précédentes. On ne tient aucun compte des relations de l'être avec ses causes suprêmes, pour n'envisager que l'influence de la cause efficiente. Les philosophes, qui considèrent la personnalité comme une entité ou comme un mode surajoutés à la nature, demeurent toujours dans l'ordre du *principium quo*, et il leur est impossible d'en faire surgir le *principium quod*. La théorie négative de Scot est entachée de la même erreur. Une « nature » ne devient pas un « suppôt », par cela seul que la cause efficiente cesse d'agir ; mais la cause efficiente est au « bout » de son action lorsque l'effet est parvenu au « but » de *l'intention*. Pour revenir à la comparaison de saint Damascène, une maison n'est pas une hypostase, parce que maçons, forgerons et charpentiers la quittent ; mais ces ouvriers s'en vont, lorsque l'architecte a dit : « La maison est parfaite, achevée, au but, τελεία ; elle sauve *l'idée* que *l'intention* s'est proposé de réaliser. »

En vain, pour échapper à ces difficultés, Tiphaine recueille et réunit les diverses parties de l'être dans un même tout. Il ne considère encore là que l'opération efficiente qui juxtapose des matériaux. Mais, encore une

fois, une maison n'est pas un amas de pierres, de bois et de fer. La maison est ce qu'elle est par « l'intention » qui réalise une « idée ».

Quant à la théorie grecque, telle que l'expose saint Damascène, il semble qu'elle domine toutes ces difficultés. Du premier bond, la pensée tombe sur l'être complet; et cela doit être s'il est vrai que l'être soit le véritable objet de la pensée? — Or l'être complet, c'est l'être qui répond adéquatement à ses causes suprêmes. Il est individu et indivisible, parce qu'il répond à une « idée » une et indivise. Il subsiste indépendamment de tout le reste, parce qu'il est la réalisation d'une « intention ». Il n'a donc pas à rendre compte de soi, et, au contraire, il rend compte de tout ce qui est en soi. Aussi bien, saint Damascène le définit : « l'être qui existe en soi et par sa propre subsistence ». Et cette primauté est telle, qu'il est impossible que rien existe, sinon hypostase ou dans une hypostase, ὑπόστασις ou ἐνυπόστατον. — Disons plus encore. Cette primauté emporte l'indépendance physique, et la domination sur soi-même et sur ce qui est en soi. Au-dessus de la perfection d' « être », il y a la perfection d' « avoir »; car « avoir » c'est « être » et posséder son être.

Tout ce qui existe est Ens.

— L'hypostase seule est Ens sibi.

Je m'arrête; il faudrait un long traité pour développer ces considérations. Je les livre à la méditation des philosophes et des théologiens. Je n'en ai parlé que pour permettre à mes lecteurs de mieux comprendre la pensée de nos Docteurs grecs.

# ÉTUDE V.

## CONCEPT SCOLASTIQUE DE LA TRINITÉ.

# ÉTUDE V.

## CONCEPT SCOLASTIQUE DE LA TRINITÉ.

### PRÉLIMINAIRES.

Après avoir expliqué quelle est la philosophie de la Scolastique et celle des Grecs, au sujet de la personnalité, nous devons maintenant étudier comment les Docteurs des deux écoles ont appliqué ces concepts au Mystère trois fois Saint, pour en faire la théorie rationnelle. Cet effort de la pensée, exprimé par la devise : *Fides quærens intellectum*, est le plus noble emploi de notre intelligence. Grâce au souffle de la révélation qui soutient son vol, la méditation du fidèle s'élève au-dessus du domaine naturel de sa raison, et pénètre jusque dans le nuage des mystères. — A la vérité, l'intelligence créée ne peut percer complètement la divine obscurité, et il faut que son dernier mot soit l'aveu de son ignorance. Il y a, dans toute théorie de la sainte Trinité, un côté lumineux et un côté obscur, comme une colonne ne peut être éclairée par le soleil sans projeter son ombre.

J'étudierai successivement la théorie latine et la théorie grecque, non pour discuter ou pour choisir, mais uniquement pour exposer, laissant à mes lecteurs le soin de cueillir sur chaque arbre les fruits qui lui sembleront les plus savoureux.

Conformément à cette intention, je montrerai d'abord la beauté et les avantages de chaque synthèse rationnelle; je ferai remarquer ensuite les difficultés, pour ainsi dire inextricables, auxquelles la théorie conduit. Cette nécessité d'aboutir à une impasse est imposée par le mystère même, puisque le théologien doit, aussi bien que le simple fidèle, incliner la tête et dire : « Je crois ». — Contraste remarquable, où se montre l'impuissance de la raison relativement aux choses divines! Les difficultés qui arrêtent résultent, précisément, des principes qui ont donné l'impulsion. Tentez d'élever une tour jusqu'au ciel; un moment viendra que votre édifice s'écrasera sous son propre poids.

Je serai très bref dans mon étude de la théorie scolastique, parce qu'elle est bien connue de tous les théologiens.

## CHAPITRE I.

### FORME DE CE CONCEPT.

§ 1. — Ce concept est emprunté à la psychologie.

Dans la théorie classique de la Trinité, on doit distinguer deux choses : un principe dogmatique et un système psychologique.

Le principe dogmatique, commun aux Grecs et aux Latins, est le suivant : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, formule dans laquelle l'unité se rapporte à la « nature » et l'opposition aux « personnes ».

Le système psychologique est fondé sur la considération des opérations intimes de la « nature » divine, en tant qu'elle est intelligente et voulante. Saint Augustin, dans son traité de la Trinité, s'était complu à montrer dans l'âme humaine les plus belles images créées du mystère qui constitue la vie divine. Plus tard, un autre génie, semblable au sien, s'appliqua à ranger ces sublimes contemplations dans un ordre logique et sous forme dialectique. Enfin, le Prince de la Scolastique, s'inspirant de ses illustres devanciers, donna la dernière précision à la théorie psychologique de la Trinité.

Mais, entre la pensée de ces trois Maîtres, il y a une nuance qu'il importe de signaler tout d'abord.

Saint Augustin ne s'était proposé que de chercher dans les créatures les vestiges et les images de la Trinité. S'il s'arrête davantage à la subtile analyse de l'âme humaine, c'est parce qu'il trouve cette image plus belle que d'autres.

Saint Anselme, emporté par l'impétuosité d'un génie chrétien, va plus loin. Il lui semble que, par cette étude des opérations spirituelles, il pénètre jusque dans le sanctuaire de la divinité, non pour comprendre, bien entendu, mais du moins pour affirmer par argument probant.

Quant à saint Thomas, esprit éminemment pondéré, il évite ce dernier excès. Il expose les raisonnements du fondateur de la Scolastique, mais en les accompagnant de prudentes réserves. Le Verbe, dit-il, procède « per modum intelligibilis actionis (1) » ; et ce *per modum* est un peu de même nuance que l'expression française : « Par manière de dire ». Un peu plus loin, il dit encore : « Processio Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem (2) », et ce mot *attenditur* insinue que tout n'est pas objectif dans cette conception.

A la vérité, ces nuances de langage sont délicates à saisir, et les théologiens, qui sont venus ensuite, n'en ont pas toujours tenu assez grand compte. Aujourd'hui, on y attache plus d'importance. On a raison. C'est le meilleur moyen de rejeter hors du sanctuaire tous ces rationalistes modernes qui prétendent réduire nos mystères à des conceptions humaines.

---

(1) S. Thomas, I, q. 27, a. 2.
(2) *Ibid.*, a. 3.

### § 2. — Il s'appuie sur le concept de la nature.

Je réserve à plus tard le détail de la théorie scolastique. Je ne veux actuellement appeler l'attention du lecteur que sur sa métaphysique.

Dans cette théorie, la pensée tombe d'abord sur la « nature » et poursuit jusqu'à la « personne ». En effet, c'est dans la considération de la nature spirituelle qu'on va chercher les raisons des diverses processions. Les personnes sont les termes d'actes qui émanent de facultés naturelles, et les caractères de ces personnes résultent de la nature même de ces facultés.

En résumé, la méthode, dont saint Thomas est le plus illustre représentant, consiste à concevoir d'abord la nature en elle-même, et à en déduire ensuite les personnes. On le reconnaîtra mieux, en étudiant successivement les avantages et les difficultés de la théorie classique.

## CHAPITRE II.

### AVANTAGES DE CE CONCEPT.

§ 1. — Premier avantage : Comment on explique le nombre et le caractère des processions.

La théorie psychologique satisfait à beaucoup de données de la révélation.

1° Les personnes sont les termes des opérations vitales de Dieu. Or, en Dieu, ces opérations sont absolument identiques à la substance très une et très simple de Dieu. Donc chaque personne est Dieu, et les trois personnes ne sont qu'un seul et même Dieu.

2° Cependant, dans une opération, on doit distinguer le principe d'opération et le terme de l'opération. Il y a entre eux une relation qui s'oppose à leur confusion. En Dieu, cette opposition par voie de relation constitue des subsistences réellement différentes. C'est là le mystère, et, pour ainsi dire, l'unique mystère de la Trinité.

3° Dans une nature spirituelle, il n'y a que deux facultés véritablement différentes, l'intelligence et la volonté. Par conséquent, il n'y a pour un pur esprit que deux opérations différentes, penser et vouloir. Donc, dans la nature divine, il y a deux processions et il n'y en a que deux.

4° La procession de l'intelligence est par voie de pensée. Donc en Dieu un terme de la pensée, c'est-à-dire un VERBE. D'ailleurs le verbe est toujours semblable à l'objet pensé, et chez Dieu l'objet pensé est le sujet pensant. Donc similitude adéquate du Verbe divin au principe pensant; filiation naturelle du Verbe.

5° La procession de la volonté est par voie d'amour. Donc en Dieu un AMOUR qui unit l'objet aimé au sujet aimant. De plus, en Dieu l'objet aimé est le sujet aimant. Donc Amour qui subsiste en Dieu et qui est Dieu.

6° L'acte d'intelligence précède naturellement l'acte de volonté et y concourt, suivant l'adage : *Nil volitum nisi præcognitum*. Donc ordre qui place le Saint-Esprit après le Fils dont il procède.

Plus tard nous développerons ces belles considérations. Encore une fois, je ne fais ici que les rappeler, afin de montrer que, dans la théorie latine, les caractères personnels sont déduits des propriétés de nature, et que par conséquent les personnes semblent surgir de la nature. La pensée scolastique tombe d'abord sur la nature, et poursuit par après jusqu'à la personne.

### § 2. — Deuxième avantage : Comment on démontre le « Filioque ».

Dans les discussions avec les Grecs, on ne pouvait faire appel à la théorie psychologique de saint Augustin, que les Grecs ne trouvaient point dans leurs Docteurs. Saint Anselme s'est donc appuyé sur le principe dogmatique admis des deux partis : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, et c'est là que la Scolastique a puisé ses

plus forts arguments contre les Grecs. Résumons-les, pour montrer comment, dans cette mise en œuvre, la pensée latine fait encore passer la nature avant la personne.

De l'adage précédent on déduit que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils, *unica processione*, en argumentant, soit par voie de communauté, soit par voie d'opposition.

1° Voie de communauté :

Le Père n'est pas le Fils, le Fils n'est pas le Père. Mais à part cette opposition relative, tout est commun entre eux : l'essence, la nature; donc aussi l'origine active du Saint-Esprit. — Ou encore : Dans la propriété de « spiration active » rien qui s'oppose, soit à la propriété d'être père, soit à la propriété d'être fils. Donc cette spiration active se trouve également dans le Père et le Fils. Elle y est une, puisqu'il n'y a pas d'opposition. Donc le Saint-Esprit procède du Père et du Fils par une seule et identique procession.

2° Voie d'opposition :

Le même principe démontre spécialement que la troisième personne procède de la seconde. En effet, entre le Fils et le Saint-Esprit, il faut quelque opposition, pour qu'ils ne se confondent pas dans une seule et même personne. Or, dans la Trinité, les seules oppositions sont des relations d'origine. Donc le Saint-Esprit procède du Fils (1).

En un mot, partout où les relations ne font pas obstacle, on retombe sur l'unité de nature. Aussi, lorsque les Grecs demandaient aux Latins, comment à l'unique personne du Saint-Esprit peuvent s'opposer à la fois les deux personnes du Père et du Fils, ceux-ci répondaient que la spiration

(1) Voir S. Thomas, I, q. 36, a. 2.

provient de la nature divine, en tant qu'elle est commune au Père et au Fils. Puis ils corroboraient leur réponse par le raisonnement suivant. Les œuvres extérieures de Dieu, création, conservation, providence, proviennent, à la fois et par une même causalité, des trois personnes divines. Pourquoi cela? Parce que ces œuvres proviennent de la puissance infinie qui est une perfection de la nature divine, et que, par conséquent, l'acte de cette puissance se rapporte aux trois personnes à la fois. C'est ce qu'exprime le symbole qui porte le nom de saint Athanase : « Omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus Sanctus, et tamen non tres omnipotentes sed unus omnipotens ». Or la spiration a sa source dans une vertu commune au Père et au Fils. Elle est donc une dans son principe comme elle est une dans son terme, et il convient de dire : « Spirator Pater, spirator Filius, et tamen non duo spiratores sed unus spirator (1).

Certes, ces belles considérations eussent été approuvées des Basile et des Grégoire, car elles mettent en vive lumière le dogme catholique; mais on ne les trouve pas développées dans leurs œuvres pourtant si riches. N'est-ce pas la preuve qu'elles ne se sont pas présentées à leur esprit dans leur conception de la Trinité? En effet, toutes, elles supposent que, dans l'ordre des concepts, la nature soit antérieure à la personne, et que celle-ci se montre comme une sorte de floraison de celle-là.

---

(1) Voir S. Thomas, I, q. 36, a. 4, ad 7$^{um}$.

### § 3. — Troisième avantage : Comment on distingue entre Dieu « ut Unus » et Dieu « ut Trinus ».

De cette même théorie, les scolastiques ont tiré la distinction classique, entre Dieu considéré *ut Unus* et Dieu considéré *ut Trinus :* expressions dont l'avantage considérable est de présenter, sous une forme brève, des explications souvent très complexes.

La création, la conservation, la coopération aux causes secondes, la providence ; en un mot, les opérations que l'on nomme « extérieures », *operationes ad extra*, tout ceci se rapporte à Dieu considéré dans son unité, *Deo ut Uno*. Saint Thomas en donne une preuve qu'il nous faut signaler, soit à cause de sa beauté métaphysique, soit parce qu'elle montre bien comment la pensée scolastique peut s'arrêter à la nature sans passer aux personnes. La création, dit saint Thomas, est une production « d'être ». Or « l'être » vient de « l'être ». Donc Dieu est créateur par son « être », qui est un et commun aux trois personnes. C'est donc en tant qu'Un, *ut Unus*, et non en tant que Trine, que Dieu crée et agit d'une manière efficiente dans les créatures (1).

Quant à la vie intime de Dieu, dans laquelle il se parle et il s'aime; aux opérations que l'on nomme « intérieures », *operationes ad intra ,* tout ceci se rapporte à la Trinité, *Deo ut Trino*.

---

(1) S. Thomas, I, q. 45, a. 6.

### § 4. — Quatrième avantage : Comment on distingue l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Le symbole latin de la Trinité est un triangle. Cette figure, fermée sur elle-même, sépare complètement l'espace intérieur, et s'oppose à ce que rien d'étranger n'y pénètre. Ce symbole est donc très propre à faire discerner l'ordre « naturel » de la création et l'ordre « surnaturel » de la grâce. Rappelons cette distinction.

La cause première de tous les êtres créés est la Toute-Puissance Divine, c'est-à-dire Dieu *ut Unus*. D'où résulte que la similitude qui rattache l'effet à sa cause ne se rapporte qu'à ce qui en Dieu est « Un », c'est-à-dire, aux attributs essentiels de la nature divine. Par conséquent, lorsque la raison remonte des créatures au créateur par voie de causalité, elle peut bien parvenir jusqu'à la connaissance d'une substance, une, infinie, éternelle, immuable, sage, bonne, toute-puissante ; mais sans qu'il lui soit possible de soupçonner des mystères plus intimes. La révélation, et la révélation seule, peut nous faire connaître, non seulement la réalité, mais la possibilité même de la Trinité.

Cette conclusion n'est d'ailleurs qu'un corollaire d'une proposition plus générale. Dans tout ordre de choses, la cause finale correspond à la cause première. Donc la fin naturelle de la « créature » est son « créateur », c'est-à-dire, Dieu *ut Unus*. L'homme, considéré dans sa propre nature, ses aspirations et ses exigences, n'a pas d'autre bonheur final à attendre, qu'une certaine participation de Dieu *ut Unius*, par voie de connaissance abstraite. Sa

fin dernière, dans « l'ordre naturel », n'est qu'une approximation plus grande, laissant toujours entre Dieu et l'homme la distance qui sépare la cause de l'effet.

Quant à l'ordre « surnaturel », il consiste, suivant la révélation, dans une participation divine, en vertu de laquelle l'homme devient fils adoptif du Père, frère et cohéritier du Fils, temple du Saint-Esprit. C'est une élévation qui fait pénétrer l'homme dans la famille de Dieu. Pour cela, il faut que le triangle s'ouvre à cet accès; il faut qu'une influence de vie divine descende dans la créature pour lui donner une nouvelle force et une nouvelle opération, comme le feu pénètre dans le fer pour le rendre brûlant. En un mot, il faut une grâce « surnaturelle » qui rattache l'homme à Dieu *ut Trino*, et qui lui donne de participer aux opérations de Dieu *ut Trini*.

Par là même, on reconnaît que l'élévation à l'ordre surnaturel est totalement gratuite. Dieu aurait pu créer l'homme, tel qu'il est par nature, sans l'appeler à la vision béatifique, sans le doter de la grâce sanctifiante, et se borner à le conduire par sa providence vers une fin conforme à la nature humaine.

C'est ainsi que sont réfutées d'un seul coup les erreurs de Baius et de ses successeurs.

## CHAPITRE III.

### DIFFICULTÉS RÉSULTANT DE CE CONCEPT.

§ 1. — **Ces difficultés lui sont inhérentes.**

La théorie latine est belle, d'une simple et large synthèse. Pourrait-il en être autrement, puisqu'elle est le fruit de génies tels que saint Augustin, saint Anselme, saint Thomas? Mais quel que soit le génie humain, quelle que soit même l'assistance divine donnée à ces Docteurs, il faut toujours que la raison s'incline devant le Mystère, et qu'au terme d'explications très claires on aboutisse à des obscurités impénétrables. Disons plus : il faut que toute théorie rationnelle d'un tel mystère fasse voir l'insuffisance humaine par des difficultés insolubles, et qui surgissent du fond même de cette théorie.

Signalons quelques-unes de ces difficultés.

§ 2. — **Première difficulté : relative aux processions divines.**

Le Fils procède de l'intelligence divine. Or l'intelligence est une faculté de nature; elle est donc identiquement la même dans les trois personnes. Le Père, le Fils, le Saint-Esprit n'ont qu'une même et identique pensée.

Comment se fait-il donc que le Fils soit le terme d'une pensée qui est sienne? Peut-il procéder de soi-même? Pourquoi ne procède-t-il pas du Saint-Esprit dont la pensée est celle du Père?

Il en est de même de l'acte d'amour. La volonté est une faculté de nature; par conséquent son acte essentiel est identiquement un dans les trois personnes. C'est même en s'appuyant sur cette identité de l'amour que l'on explique pourquoi le Saint-Esprit procède *ab utroque* par une seule et identique procession. L'explication est séduisante; mais, à la poursuivre sans précaution, on arriverait à conclure que le Saint-Esprit procède de soi-même.

Ces difficultés ont toujours fait le tourment de l'École. Pour les résoudre, on fait appel à des distinctions subtiles entre l'intellection et la diction, entre l'amour dans son principe et dans son terme. Mais, de bon compte, ces réponses ne doivent-elles pas une partie de leur force à leur obscurité même? — De plus, on a beau faire : toutes ces analyses psychologiques restent dans l'ordre de la nature et ont trait aux opérations de la nature. Comment donc espérer y trouver une distinction des personnes, puisque la foi enseigne que chaque personne divine possède toute l'essence avec toutes ses opérations essentielles, quelle que soit l'analyse logique de ces opérations?

Mieux vaudrait se rappeler que la théorie psychologique de saint Augustin ne fournit qu'une image de l'impénétrable mystère, et se débarrasser de la difficulté par l'adage : *Omnis comparatio claudicat*. A cette modeste réponse, on en préfère une autre de plus grande tournure. On dit que le Fils procède de l'intelligence divine, mais

« en tant » que c'est l'intelligence du Père. On dit que le Saint-Esprit procède de la volonté divine, mais « en tant » que c'est la volonté commune du Père et du Fils.

J'accepte ces phrases, puisqu'il n'y a pas d'autre moyen de répondre à l'objection. On les comprend, paraît-il. Pour moi, à parler franc, je n'y vois qu'une habile manière de se replier en bon ordre.

### § 3. — Deuxième difficulté : relative aux vestiges de la Trinité.

La seconde difficulté a trait aux rapports entre Dieu et ses œuvres extérieures.

Saint Augustin, avec sa subtilité ordinaire, avait découvert dans les créatures ce qu'il appelle les « vestiges » de la Trinité. Saint Thomas reconnaît ces vestiges délicats, et cherche à les rattacher aux notions personnelles. Dieu, dit-il après son Maître, est cause des créatures par son intelligence et par sa volonté, comme un ouvrier ou un artiste.

« Or un ouvrier opère par le verbe qu'il a conçu dans son intelligence, et par l'amour qui rapporte sa volonté à quelque chose. Donc Dieu le Père produit la créature par son Verbe qui est le Fils, et par son Amour qui est le Saint-Esprit. D'où résulte que les processions des personnes sont les raisons de la production des créatures, en tant que ces processions contiennent les attributs essentiels de science et de volonté (1). »

On doit donc s'attendre à trouver, dans les créatures, soit « des vestiges » qui signalent cette causalité sans en

(1) S. Thomas, I, q. 45, a. 6.

représenter la forme, soit des « images » qui en reproduisent la forme par une certaine ressemblance.

« Dans les créatures raisonnables qui possèdent intelligence et volonté, on découvre une représentation de la Trinité par manière d' « image », en tant qu'on rencontre chez elles verbe conçu et amour. Mais dans toutes les créatures, on découvre une représentation de la Trinité par manière de « vestiges », en tant que l'on constate dans chaque créature certains caractères qu'il est nécessaire de ramener aux divines personnes comme en leur cause (1). »

Cette considération est grandiose; mais il est difficile de la faire concorder avec ce principe que la création est l'œuvre de la nature divine, comme l'a prouvé saint Thomas par l'argument rapporté un peu plus haut. Le saint Docteur ne pouvait omettre une telle objection, et voici dans quel syllogisme il se la propose : « L'effet ne représente que sa cause. Or la causalité des créatures appartient à la nature commune, et non aux relations suivant lesquelles les personnes sont distinguées et multipliées. Donc on ne trouve pas dans la créature le vestige de la Trinité, mais seulement celui de l'unité d'essence. » A cette objection si nettement posée, saint Thomas se contente de répondre : « Les processions des personnes sont, elles aussi, cause et raison de la création de quelque manière, comme il a été dit (2). »

De quelque manière, *aliquo modo :* — j'avoue que ce mot un peu vague me laisse en suspens. Pour maintenir la réalité objective de ces vestiges, dois-je admettre

(1) S. Thomas, I, q. 45, a. 7.
(2) *Ibid.*, ad 3$^{um}$.

que les causalités des personnes divines se distinguent comme les personnes elles-mêmes? Pour maintenir l'unité de causalité divine, dois-je considérer la comparaison de l'ouvrier comme un simple rapprochement ingénieux?

Il faut croire que les anciens scolastiques ont partagé cette même hésitation; car ils ont un mot et une théorie qui semblent une sorte de juste milieu. Je veux parler de l'*appropriation*. Le mot date du moyen âge; je ne sache pas qu'on le trouve dans les Pères, du moins avec son sens scolastique; mais la théorie a son germe dans le traité *De la Trinité*, où saint Augustin a semé tant d'idées.

### § 4. — De « l'appropriation ».

Nous avons entendu saint Thomas nous dire que les processions sont les raisons des créatures, « en tant que ces processions contiennent les attributs essentiels de science et de volonté ». Que faut-il bien entendre par là? Saint Thomas nous l'explique dans un autre passage, qu'on peut résumer comme il suit :

La Trinité des personnes ne peut être découverte par la raison; mais une fois connue par la révélation, on peut en rendre plus manifestes les caractères. Or les attributs essentiels de Dieu nous sont mieux connus, puisque nous pouvons les découvrir par la simple raison. Il convient donc de rechercher, dans les distinctions et les rapports de ces attributs, certains concepts qui nous fassent mieux saisir les distinctions et les rapports des personnes. Et

cette manifestation des personnes par les attributs essentiels se nomme *appropriation* (1).

C'est ainsi, dit-il dans l'*article* suivant, que saint Augustin approprie au Père l'unité, au Fils l'égalité, au Saint-Esprit la concorde. C'est ainsi encore qu'on approprie au Père la puissance, au Fils la sagesse, au Saint-Esprit la bonté (2).

Toutes ces « appropriations » sont ingénieuses. Mais, je le répète à ma honte, ce mot ne me semble être qu'un expédient voilant la difficulté plutôt que la dénouant. A mes yeux, l'objection demeure dans toute sa force. — Ou bien ces vestiges tiennent à l'essence de la créature, et cependant cette essence ne dépend que de l'essence divine où tout est un et identique. — Ou bien ces vestiges ne sont que des signes surajoutés par le Créateur pour manifester un ordre surnaturel, et alors ces vestiges sont dans la créature choses aussi accidentelles que la marque de fabrique sur un coffre ou un sabre.

Lorsque nous étudierons la théorie grecque des processions divines, nous aurons à revenir sur les appropriations. Mais déjà nous pouvons soupçonner que nous ne retrouverons pas les mêmes explications. Car la théorie de l'appropriation est fondée sur la méthode scolastique, qui envisage la nature divine avant les personnes.

Pour le prouver, il suffit de l'*article* même où saint Thomas expose cette théorie. Il présente la difficulté précédente sous une forme logique :

---

(1) S. Thomas, I, q. 39, a. 7.
(2) *Ibid.*, a. 8.

« Le propre précède l'approprié, car le propre entre dans la raison de l'approprié. Or les attributs essentiels, suivant notre manière de concevoir, précèdent les personnes, comme le commun précède le propre. Donc les attributs ne doivent pas être appropriés. »

Et il répond :

« Bien que l'attribut essentiel dans sa raison propre précède la personne, suivant notre manière de concevoir ; cependant, dans sa raison de caractère approprié, rien n'empêche qu'il ne vienne après le propre de la personne. C'est ainsi que la couleur est postérieure au corps, en tant que corps ; et cependant elle précède par nature le corps blanc, en tant que blanc (1). »

Je laisse au lecteur le soin de méditer cette réponse subtile. Je me contente de faire observer que cette analyse logique répond bien à la visée latine, qui tombe d'abord sur la nature avant d'atteindre la personne.

### § 5. — Troisième difficulté : relative à la subsistence absolue de Dieu.

La même difficulté, se présentant sous une autre forme plus métaphysique, a donné lieu à ces obscures discussions, à ces fastidieuses disputes, qui ont jeté je ne sais quelle aridité sur le traité de la Trinité. Je veux parler des subsistences absolues et relatives.

Cette question surgissait forcément de la méthode que j'ai appelée scolastique. Puisque, pour atteindre l'individu concret, la pensée philosophique tombe d'abord

(1) S. Thom., I, q. 39, a. 7, ad 3$^{um}$.

sur la nature et poursuit jusqu'au suppôt, le théologien qui médite sur la Trinité conçoit d'abord la nature divine, puis complète sa pensée par le concept des trois termes personnels. Certes, il affirme l'identité réelle de cette nature et de ces trois personnes; mais puisqu'il y a chez lui succession de deux concepts, il peut arrêter sa pensée au premier sans passer au second. C'est ce qu'on appelle avoir un concept « précisif », *præcisivum*. — Encore une fois, la théorie latine de la personnalité est ainsi construite, que le théologien ne puisse point penser aux personnes sans penser à la nature divine, mais qu'il puisse, sans penser aux personnes, méditer sur la nature *præcisive sumpta*.

Mais voyez ce qui résulte de cet arrêt de la pensée :

La nature divine est l'essence même de Dieu; donc elle est l'Être infini et substantiel; donc elle est l'existence même absolue et nécessaire. Voici déjà la nature divine conçue *præcisive*, comme une substance parfaite existant par soi-même en vertu de son absolue nécessité. — Ce n'est pas tout. Plus une substance est parfaite, plus elle subsiste en soi-même, c'est-à-dire, plus elle est indépendante, dans son existence, de tout ce qui n'est pas son être. Une substance infiniment parfaite est donc parfaitement subsistante, et la substance absolument existante possède une subsistence absolue. En vertu de cette déduction logique, Cajétan, et à sa suite l'école thomiste, enseigne qu'en Dieu, outre les subsistences *relatives* constitutives des personnes, son unique substance possède une subsistence *absolue*.

J'exposerai cette opinion d'après Billuart, à cause de la clarté et de la franchise toutes françaises de son

style et j'aurai soin de mettre son texte même en présence de ma traduction. Il nous sera intéressant de suivre cet auteur, surtout pour constater quel est l'ordre et la succession des visées dans son concept de la Trinité (1).

Billuart fait d'abord remarquer que la « subsistence » emporte quatre choses, savoir :

1° L'unité numérique et individuelle;

2° L'indépendance de toute autre substance, c'est-à-dire la propriété de se soutenir soi-même et en soi-même;

3° L'incommunicabilité qui est le caractère propre de la personnalité;

4° Enfin, cet état concret, en vertu duquel un être subsistant dispose de sa propre nature comme d'une chose qui lui appartient, d'où l'axiome : *actiones sunt suppositorum.* C'est ce qu'on exprime, en disant que le suppôt subsistant est le *principium* QUOD, tandis que sa nature n'est que le *principium* QUO.

Ces notions rappelées, Billuart poursuit. Il est certain 1° que la substance divine est numériquement une. Il est certain 2° que Dieu « considéré en lui-même, abstraction faite des personnalités », n'est pas incommunicable et, en ce sens, n'est pas une personne. — « Certum est Deum secundum se consideratum remotis personalitatibus, non esse incommunicabilem, adeoque nec esse suppositum seu personam quæ essentialiter importat incommunicabilitatem. » Autrement, dit Billuard, il y aurait quatre personnes, ce qui est contre la foi.

Mais, continue-t-il, la difficulté est de savoir si, en Dieu « considéré en lui-même », il y a une subsistence absolue,

(1) Billuart, *De Trinitate,* dissertatio 4ª, art. 3.

quant à l'indépendance intrinsèque et quant à la constitution d'un être concret, principe opérant. — « Difficultas est utrum in Deo, secundum se considerato, detur subsistentia absoluta, quoad perseitatem independentiæ ac constitutionem concreti et principii *quod* operandi. »

Billuart déclare : « Hors de l'École de saint Thomas, la plupart des théologiens sont pour la négative. Mais les thomistes l'affirment communément, et avec eux plusieurs étrangers. » En bon thomiste, il pose donc la thèse suivante, dont les termes et les preuves mettent en évidence la succession des concepts, telle qu'elle vient d'être exposée.

« Je dis : En Dieu, considéré en soi et avant les relations et les personnes, il y a une subsistence absolue, en vertu de laquelle Dieu existe par soi-même, indépendamment de tout autre suppôt, et est constitué principe opérant. — « Dico : in Deo secundum se considerato et relationibus ac personis præintellecto, datur subsistentia absoluta, qua existit per se independenter ab alio sustentante, et constituitur principium quod operandi. »

Après avoir apporté à l'appui quelques textes de saint Thomas, notre auteur donne trois preuves de sa thèse.

1° Dieu, considéré en lui-même et avant les personnes, — secundum se consideratus et ut personis præintellectus, — crée et opère à l'extérieur, puisque toutes ses œuvres sont indivisiblement communes à la Trinité. De plus, dans ce premier instant de raison, *in illo priori*, on le conçoit intelligent et voulant. On trouve donc déjà en lui un *principium quod* d'opérations externes et internes. Donc il est déjà

subsistant, suivant l'axiome : *Actiones sunt suppositorum.*

2° « Subsister est la plus grande perfection, car c'est la manière d'être la plus parfaite. Or, toute perfection convient à Dieu considéré en soi et avant les personnes, — Deo secundum se considerato et personis præintellecto. — Donc... La mineure est claire. Car Dieu, considéré en soi et avant les relations, — Deus secundum se consideratus et præintellectus relationibus, — est acte pur, infini. Il est l'Être-même en soi, par soi, indépendamment de tout autre ; et d'ailleurs il ne reçoit des relations aucune perfection, comme nous l'avons dit plus haut, mais bien plutôt il leur fournit la sienne propre, — sed potius suam illis tribuit. —... Donc... »

Je ne rapporte pas le troisième argument, qui revient aux précédents, et qui commence ainsi : « Deo antecedenter ad personas convenit esse seu existere per se et *ut quod;* ergo et subsistere. » L'exposition précédente suffit pour faire voir comment, dans l'ordre des concepts, la nature précède la personne, et peut arrêter la pensée sur elle-même, *præcisive.*

Étant donnée cette succession, les arguments de Billuart sont puissants, à ce point que Suarez s'est rangé à l'opinion de Cajétan.

En cela, le célèbre jésuite n'est pas suivi par les autres grands théologiens de sa Compagnie, tels que Tolet, Vasquez, Valentia. En général, la plupart des théologiens qui ne sont pas du même Ordre que Cajétan combattent cette subsistence absolue, soit parce qu'elle paraît introduire la quaternité dans la Trinité, soit parce que ce langage est contraire à celui des Pères. Tolet, en particulier, est très dur pour une opinion qui lui semble un

danger pour la foi, en ce sens qu'elle avoisinerait le sabellianisme (1).

### § 6. — Discussion de l'opinion de Cajétan.

Tolet, pour combattre l'opinion de Cajétan, fait surtout appel à des principes dogmatiques. On peut, ce me semble, corrober cette réfutation, en discutant les raisonnements que Billuart fait valoir.

Dans tous ces arguments on constate la même faute. Après avoir distingué très exactement entre le « suppôt » ou *principium quod* et la « nature » ou *principium quo*, Billuart commet un *transitus*, pour conclure de l'unité de *principium quo* à l'unité de *principium quod*.

Montrons par un exemple cette erreur de logique. Un voyageur, parcourant un pays qui lui était complètement inconnu, observe que tous les citoyens y sont régis par un même ensemble de lois et d'autorités administratives. Partout il constate l'ordre produit par une subordination hiérarchique. Il devra nécessairement conclure à l'unité de « gouvernement » ; mais sera-t-il en droit de poursuivre jusqu'à affirmer qu'il est dans une « monarchie »? La même organisation civile, la même autocratie ne pourraient-elles pas exister avec un « conseil des Dix »? Conclure de l'unité de « gouvernement » à l'unité « d'in-

(1) (Cajetanus) imponit S. Thomæ unum quod, judicio meo, est valde periculosum, et, nisi decipior, temerarium : scilicet quod essentia divina habet unam communem subsistentiam præter tres suppositorum ; quod aperte ostenditur esse figmentum. (Tolet., *in S. Thomam*, I, q. 38, a. 4).

dividu gouvernant », c'est confondre le *principium quod* avec le *principium quo*.

Un sophisme analogue a été signalé depuis longtemps par les Pères de l'Église. Aux sabelliens et aux ariens qui s'appuyaient sur la « Monarchie » divine, pour soutenir que le vrai Dieu est unipersonnel, les Docteurs répondaient : Depuis quand une monarchie est-elle divisée, si un roi fait asseoir son fils sur son trône pour l'associer au gouvernement du royaume?

Cette réponse nous ramène à notre sujet. En effet, puisqu'on introduit la raison dans la question de la subsistence divine, notre devoir est de demander d'abord comment la raison connaît Dieu et ce qu'elle en connaît. C'est, n'est-il pas vrai, dans la créature, ou, pour parler scolastiquement, dans la création passive, que nous connaissons la création active et le Créateur; c'est par la voie de causalité que nous remontons de l'effet à la cause. Or cette voie nous conduit au *principium quo*, sans nous faire parvenir au *principium quod*.

La vue d'une horloge m'apprend que j'ai sous les yeux l'œuvre d'un horloger, c'est-à-dire d'un être intelligent et capable de fabriquer et d'unir les divers rouages dans un même mécanisme. Mais j'aurai beau considérer l'œuvre, je ne saurai décider s'il faut l'attribuer à Pierre ou à Paul, à un homme ou à une femme, ni même s'il faut en faire honneur à un seul ouvrier plutôt qu'à plusieurs travaillant ensemble. Encore un coup, la causalité efficiente reste dans l'ordre de la nature et n'atteint pas l'ordre de la personne. Elle conduit à la cause *principium quo*, elle ne peut parvenir à la cause *principium quod*. Ce que j'ai dit d'une horloge doit s'appliquer à la

création. La raison, partant des créatures, peut démontrer l'existence d'une « Nature » créatrice, une, éternelle, infinie, parfaite, toute-puissante, substance indépendante de toute autre. La créature visible, dit saint Paul, nous révèle la vertu éternelle et la divinité (1). Or cette « vertu divine », c'est le *principium quo* de la création. La raison va jusque-là, et ne peut aller plus loin. La question du *principium quod* est hors de sa sphère.

Ces réflexions ne sont pas de moi. Elles ne sont que la reproduction de l'argument bien connu, par lequel saint Thomas démontre que la raison ne peut parvenir à la connaissance de la Trinité (2), et cet argument vaut aussi contre Cajétan en montrant qu'il a commis un *transitus*.

Ce *transitus* s'opère d'ailleurs par un pont bien court, qui consiste dans un seul mot à double signification. C'est le mot : *Deus*, qui peut être pris, ou comme signifiant un « suppôt », ou comme signifiant une « nature ». Aussi bien, pour énerver tous les arguments de Billuart, il suffit de lever l'ambiguïté de ce mot dans toutes les phrases que j'ai citées plus haut. — « In Deo secundum se considerato et relationibus præintellecto. — Deus secundum se consideratus et ut personis præintellectus. » — A la place du mot *Deus*, mettez les mots : *natura divina*, ou même, si vous le voulez : *substantia divina*. Les arguments de Bil-

(1) Invisibilia ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas. (Rom., I, 20.)

(2) Creaturæ ducunt in Dei cognitionem, sicut effectus in causam... ... Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum... (S. Thomas, I. q. 32, a. 1.)

luart restent excellents pour qui admet la visée latine; mais ils ne prouvent qu'une chose, à savoir, que la nature divine est nécessairement subsistante. La raison, en effet, va jusque-là; mais elle ne peut aller plus loin, et la foi nous enseigne que cette unique nature subsistante subsiste dans trois personnes ou subsistences.

## CHAPITRE IV.

### RÉSUMÉ DE CETTE ÉTUDE.

§ 1. — **Utilité et danger de la théorie précédente.**

J'ai exposé les beautés et les difficultés de la théorie scolastique. Ces beautés sont telles, qu'il faut y voir un rayon de la vérité. Il y a tel accord entre les dogmes révélés et l'enchaînement logique des déductions, qu'on doit reconnaître dans la théorie psychologique une vraie manifestation du mystère par voie de comparaison. Mais les difficultés nous prouvent, comme on devait s'y attendre, que cette manifestation n'est que partielle, et ne laisse entrevoir qu'un côté de l'incompréhensible réalité.

Tout en profitant des avantages de cette théorie, soit pour écarter l'hérésie, soit pour systématiser l'enseignement orthodoxe, il faut donc prendre garde de s'y renfermer et de s'y reposer comme dans une œuvre définitive. Il n'y a d'immuable que la foi. Quant aux expositions théologiques, elles sont, tout ensemble, et permanentes et progressives. — Permanentes, car elles possèdent le dogme, principe d'incorruptibilité ; — progressives, car il s'y mêle un élément rationnel susceptible de perfection-

nement, et c'est là le progrès dont parle si éloquemment saint Vincent de Lérins.

Sans doute la distinction, entre Dieu *Ut unus* et *ut Trinus*, a rendu de grands services à la théologie, en distinguant l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. La philosophie, de son côté, en a profité. On a construit toute une théodicée, démontrant rationnellement l'existence et les attributs essentiels d'un Dieu unique, infini, subsistant, PERSONNEL, créateur, et proviseur du monde, sans qu'on ait eu besoin de faire la moindre allusion à des mystères que la raison ne soupçonne pas. Poursuivant dans cette voie, on a établi didactiquement toute une morale naturelle, toute une religion naturelle, sur cette simple notion d'un Dieu créateur, infiniment juste et bon, comme si ce Dieu était une personne unique.

Il est bien vrai : lorsqu'on veut rejoindre cette religion « naturelle » à la religion « catholique » afin de l'y fondre, on rencontre quelques difficultés, dont on ne triomphe qu'à l'aide de certaines thèses imposées plutôt que démontrées : par exemple, la nécessité morale de la révélation pour connaître la religion naturelle, et la nécessité morale de la grâce pour accomplir toute la loi naturelle. Mais ces petits frottements ne sont sentis que par les théologiens de profession. Ce qui me préoccupe davantage, c'est la perfection même à laquelle la Scolastique a amené la théodicée rationnelle. J'en admire l'ensemble; mais je crains un peu qu'un édifice si beau ne fournisse à nos rationalistes prétexte pour mépriser les dogmes de la Foi, comme des surcharges inutiles.

Cette théodicée naturelle a passé jusque dans la prédication chrétienne. Sans doute, on prêche Jésus-Christ;

il le faut bien, puisque les mystères de la Rédemption sont tout notre salut. Mais on entretient peu les fidèles du mystère de la sainte Trinité, sauf parfois dans quelques spéculations sublimes sur la pensée divine. En revanche, on parle beaucoup de « Dieu », à la manière des philosophes, ou, si l'on aime mieux, à la manière de Cajétan, c'est-à-dire en présentant un Dieu à subsistence absolue, sans s'occuper des personnes divines. On dit bien que le mot « Dieu » signifie les trois personnes *in confuso*. Soit; mais cette confusion, ce vague n'est pas pour instruire le peuple des divines relations que le chrétien a contractées avec chacune des trois personnes. On parle peu de cette vie surnaturelle. — A qui la faute? — Aux fidèles incapables de comprendre ces vérités? — Mais n'est-ce pas aux prédicateurs et aux catéchistes d'ouvrir l'esprit des fidèles? Et s'ils ne le font pas, ne serait-ce pas qu'eux-mêmes ont été rebutés par les aridités dialectiques dont est hérissé le traité de la Trinité dans la plupart des cours de théologie?

### § 2. — Devoir nouveau des théologiens.

Les réflexions précédentes ont pour but d'aiguillonner l'ardeur des théologiens. Saint Thomas, leur appliquant un texte de Job, les compare à des bœufs qui labourent, tandis que les fidèles paissent à côté d'eux comme d'humbles ânesses (1). Eh bien, le bœuf ne doit pas se coucher dans le sillon, sous prétexte qu'il a déjà tracé une ligne bien droite. Pour faire rendre à la terre tout ce

(1) S. Thomas, II, II, q. 2, a. 6.

qu'elle peut, il faut la retourner toujours et en tous sens.

Parlons sans figure. Ce serait une erreur de croire que les théologiens puissent s'endormir sur les travaux de leurs devanciers, et se contenter de traités consacrés par l'usage. Il faut de temps en temps rendre une vigueur nouvelle à la science sacrée, en la faisant sortir de l'ornière. Et comment obtenir ce renouveau? — Par l'énergie d'une conception nouvelle? — Non certes, puisque la théologie n'est pas une science humaine ayant ses origines dans la raison; mais par un retour aux sources de la tradition doctrinale.

Voilà pourquoi Léon XIII recommande à tous de revenir à saint Thomas, parce que c'est la source d'où sont dérivés tous les ruisseaux de théologie moderne. Mais la pensée du Pontife est encore plus haute, et son regard va plus loin. En rétablissant le culte des Docteurs grecs, il nous invite à remonter jusqu'à ces sources plus vives encore, parce qu'elles sont plus voisines de l'effusion primitive.

Il est donc utile d'étudier comment ces Docteurs, chargés les premiers de défendre le mystère de la sainte Trinité, ont adapté leur raison à concevoir le dogme trois fois saint. Mais ne cessons point de le répéter : pour bien comprendre ces Grecs, il faut nous dépouiller autant que possible de nos habitudes intellectuelles, et prendre les leurs. J'ai déjà montré comment leur façon de concevoir la personne était différente de la nôtre. C'est ce concept grec que nous devons adopter dans la nouvelle étude où nous allons maintenant nous engager.

# ÉTUDE VI.

## CONCEPT GREC DE LA TRINITÉ.

# ÉTUDE VI.

## CONCEPT GREC DE LA TRINITÉ.

### CHAPITRE I.

#### EXPOSÉ GÉNÉRAL.

§ 1. — Antique source du concept grec.

J'ai montré plus haut que les termes mêmes de la révélation conduisaient les premiers chrétiens à considérer d'abord chaque personne divine à l'état concret et distinct. Mgr Ginoulhiac, dans son excellent ouvrage, fait la même remarque. Citons ce passage de tous points instructif :

« Chaque période dogmatique a un caractère qui lui est propre, et, quoique toute la vérité révélée soit toujours enseignée dans l'Église en chacune de ces périodes, quelqu'une des faces de cette vérité même s'y manifeste avec plus d'éclat. Ainsi, pour ne parler en ce moment que du mystère de la Trinité, dans les temps qui ont immédiatement suivi le concile de Nicée, c'est l'égalité essentielle du Père, du Fils et du Saint-Esprit, qui est le plus cons-

tamment et le plus directement enseignée; et dans ceux qui l'ont précédé, c'est la distinction des personnes divines, leur ordre et spécialement la dignité propre du Père, qui sont le plus souvent proclamées (1). »

En effet, les premiers Docteurs reviennent sans cesse sur cette pensée, que les Juifs et les chrétiens adorent le même Dieu, mais que l'infidélité judaïque consiste à méconnaître en Dieu son caractère de père. Le mot « Dieu » répondait donc primitivement, et pour les chrétiens et pour les Juifs, au concept d'une *Personne* éternelle, créatrice; et les chrétiens savaient de plus que cette Personne est Père.

Nous aurons bientôt à revenir sur cette considération, qui est capitale dans l'histoire du dogme. Mais déjà nous pouvons en déduire la marche de l'esprit grec dans la théorie de la Trinité.

Le premier concept de la divinité tombe sur une personne, concrète, réelle, individuelle, incommunicable. C'est la personne de Dieu, suivant les Juifs; c'est la personne du Père, suivant les chrétiens. Cette personne est identiquement Dieu, le Dieu unique; c'est-à-dire qu'elle *possède* par identité la nature éternelle, infinie, absolue, souveraine, parfaite, c'est-à-dire la divinité, θεότης.

Mais ce Dieu personnel est Père; et puisqu'il est Père, il a un Fils, auquel il *donne* toute sa nature, car le propre de la génération est de communiquer sa propre nature à une autre personne. Le Fils *possède* donc la même nature que le Père : non pas une nature semblable, mais la même identiquement et numériquement, à

(1) Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, liv. VIII, ch. I.

cause de la perfection même d'une génération divine.

Enfin ce Dieu Père a un Esprit qui, procédant de lui, *reçoit* de lui la même nature divine. Cet Esprit procède du Père, en tant que Père; donc du Père par le Fils, et par conséquent il *possède* la même nature divine que le Père et le Fils, en vertu d'une procession qui part du Père d'abord et se poursuit par le Fils, ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ.

Telle est, en quelques mots, la théorie grecque de la Trinité.

### § 2. — Il s'appuie sur le concept de la personne.

Par ce simple résumé, on doit comprendre comment le concept grec se fixe immédiatement sur les personnes. Il part d'une Personne-Dieu, d'un Dieu personnel, pour aller successivement à d'autres personnes également divines. C'est dans chaque personne que la nature est aperçue, comme un contenu dans un contenant. Pour passer d'une personne à l'autre, on ne prend point comme intermédiaire une nature commune, ainsi que le comprennent les scolastiques. La pensée se transporte immédiatement d'une personne à l'autre, et y retrouve partout la même et unique nature, la même et identique divinité. On saute, pourrais-je dire, d'un pic sur un autre pic sans descendre dans la plaine commune.

Dans cette façon de concevoir la Trinité, il n'y a point à analyser des opérations de nature pour interpréter les processions. On ne considère que l'appel réciproque des personnes. Or, rappelez-vous-le bien : le formel d'une hypostase est, non « d'agir », mais de « posséder, d'avoir ».

La nature est, l'hypostase a. Au lieu donc de méditer sur des facultés qui agissent, on médite sur des personnes qui « ont », et qui « donnent » ce qu'elles « ont ». Le Père, puisqu'il est Père, donne sa nature à son Fils, et le Fils la transmet au Saint-Esprit.

On le voit : dans cette théorie, l'identité et l'unité de la nature divine n'est point conçue primitivement, comme quelque chose de *præintellectum*. Tout au contraire, elle répond à un concept « consécutif ». La nature divine est identiquement la même dans les trois personnes; — mais pourquoi? — parce que le Père, qui est la nature et la substance divine, en se donnant, se donne tout entier, et par conséquent donne ce qu'il est, savoir : sa nature et sa substance. Les processions ne fleurissent pas sur une nature unique; l'unité de nature résulte forcément des processions des personnes.

Pour assurer le lecteur que les Grecs concevaient bien ainsi le dogme, donnons la parole au Docteur qui les résume tous d'une manière didactique.

« Le Père, dit saint Jean Damascène, a l'être par lui-même, et il ne tient d'un autre rien de ce qu'il a. Au contraire, il est la source et le principe pour tous de leur nature et leur manière d'être... Donc tout ce qu'ont le Fils et l'Esprit, et leur être même, ils le tiennent du Père. Si le Père n'était pas, ni le Fils ne serait, ni l'Esprit. Si le Père n'avait pas quelque chose, ni le Fils ne l'aurait, ni l'Esprit. C'est grâce au Père, διὰ τὸν Πατέρα, c'est-à-dire parce que le Père existe, qu'existe le Fils, qu'existe l'Esprit. C'est grâce au Père, διὰ τὸν Πατέρα, que le Fils et l'Esprit ont tout ce qu'ils ont, c'est-à-dire c'est parce que le Père a tout cela. Exceptons l'innascibilité, la filiation et la procession; car c'est par ces seules propriétés hypostatiques que diffèrent les trois saintes hypostases, indivisiblement

divisées non par la substance, mais par la caractéristique de leur propre hypostase (1). »

Observez, je vous prie, comment toute l'explication de notre Docteur repose sur le mot : « avoir », ἔχειν.

### § 3. — Diagramme de la Trinité chez les Grecs.

Nous employons le triangle pour symboliser la sainte Trinité, et cette figure répond bien au concept latin du mystère. Les Grecs devaient, eux aussi, avoir une représentation imaginative, correspondant à leur concept; car tout concept humain est toujours accompagné d'une image qui en est comme la forme plastique. A la vérité, les Docteurs ne nous ont laissé à cet égard aucune déclaration formelle. Ce n'est que par l'étude attentive de leurs manières de dire ou de raisonner, que nous pouvons deviner le fantôme imaginatif qui leur était familier. Je remets cette étude à plus tard, lorsque nous discuterons les théories rationnelles de chaque procession divine. Cependant, sachant combien une figure qui parle aux yeux aide à comprendre une pensée, je veux dès maintenant faire connaître à mes lecteurs le symbole grec de la Trinité, en les priant de l'accepter sous bénéfice d'inventaire. J'ai la confiance que la facilité qu'ils éprouveront à comprendre les citations patristiques en faisant usage de ce symbole, les aura promptement convaincus.

Le diagramme grec de la Trinité n'était pas un triangle se refermant sur soi-même. C'était une ligne droite partant du Père, passant par le Fils et aboutissant au Saint

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII. — M., col. 821 et 824.

Esprit. Le mouvement divin, ὁρμὴ θεῖα, surgit du Père pour constituer le Fils, et entraîne le Fils pour constituer le Saint-Esprit. De là cette formule : l'Esprit procède du Père par le Fils, Πνεῦμα ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ. — Ce mouvement en ligne droite trouve son terme, sa fin, τέλος, dans le Saint-Esprit. De là, cette formule si fréquente : ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι, dans laquelle les prépositions qui distinguent les personnes expriment un départ, un passage, une arrivée.

Tel est le symbole, le diagramme, ou, comme on dirait dans le langage scientifique moderne, la « figure schématique », le « schème », qu'emploient les Grecs à la représentation imaginative de la Trinité. Si nous en sommes étonnés, s'il nous répugne de laisser de côté le symbole qui nous est familier, rappelons-nous combien il est dangereux de confondre la vérité objective avec la formalité de nos concepts. Varier cette formalité, c'est concevoir la vérité sous un nouvel aspect, et par conséquent en acquérir une nouvelle connaissance. D'ailleurs, je ne cesse de le répéter, pour comprendre le langage des Docteurs grecs, il faut concevoir comme eux, et pour cela, il faut laisser guider sa pensée par le même fantôme imaginatif.

# CHAPITRE II.

## AVANTAGES DE CE CONCEPT.

## ARTICLE I.

### PREMIER AVANTAGE. DISTINCTION ENTRE LA NATURE ET LES PERSONNES.

#### § 1. — Les processions ne sont pas des actions, mais des donations.

Lorsqu'on médite le principe : *In divinis omnia sunt unum ubi non obviat relatio*, on reconnaît que, moins on fera appel à des opérations de la nature pour expliquer la distinction des personnes, plus on se formera un concept exact de la Trinité; car tout est un et identique dans les opérations de la nature divine.

A cet égard, la théorie grecque de la personne possède un grand avantage.

Cette théorie oppose la personne à la nature, comme le contenant au contenu, comme le possédant à la possession. La nature EST, agit, opère, comme *principium quo*.

La personne A, possède, domine, comme *principium quod*.

Mais voyez la voie où ce concept nous entraîne. Quels sont, je vous le demande, les actes d'une personne qui « possède » à l'égard de ses « possessions » ? Ne sont-ce pas précisément les *actes* qui font l'objet du Droit civil : droit de possession, donation, legs, transfert, acceptation et manière d'obtenir ou d'acquérir? — Eh bien, c'est de la même façon que nous devons maintenant concevoir les « actes » personnels dans la Trinité, c'est-à-dire les processions divines. Ces processions ne doivent plus être considérées comme des opérations vitales de la nature divine, mais comme des actes de personne à personne, c'est-à-dire comme des donations et des acceptations par des personnes différentes, relativement à un même et identique « bien ». Ajoutons qu'à la différence des actes légaux qui supposent des personnes humaines déjà constituées, ces *actes* divins sont constitutifs des personnes elles-mêmes.

De cette conception découlent tout naturellement la formule consacrée : « La nature n'engendre pas, et n'est pas engendrée. » De là encore le silence sur toutes les discussions délicates au sujet des perfections absolues et des perfections notionnelles. On n'a même pas en soupçon l'inextricable difficulté où les Latins se trouvent engagés, à propos d'une pensée commune aux trois personnes et par laquelle une seule engendre, à propos d'un amour commun aux trois personnes et par lequel une seule procède. On évite d'avoir à imaginer une subsistence absolue de la divinité, puisque celle-ci n'est pas conçue antérieurement aux personnes, mais postérieurement à ces personnes et dans ces personnes.

C'est toujours la même substance, ou possédée ou don-

née, mais toujours conçue dans un possesseur qui donne ou qui reçoit. Elle demeure unique dans plusieurs possesseurs, parce qu'un trésor est le même dans la main qui le donne et la main qui le reçoit.

### § 2. — Texte de saint Athanase.

Écoutons saint Athanase expliquant contre les ariens pourquoi l'éternité appartient au Fils.

S'appuyant sur le texte : *Omnia quæ habet Pater mea sunt*, et sur cet autre : *Mea omnia tua sunt*, il dit :

« Si tous les biens du Père sont du Fils, et si le Père les possède toujours, il est évident que ce que possède le Fils demeure toujours dans le Père, puisque c'est son propre bien... Mais de peur que, voyant le Fils posséder tout ce que possède le Père, on ne soit entraîné dans le sabellianisme par cette identité absolue des choses possédées, jusqu'à croire que le Fils est le Père, le Sauveur a eu soin d'employer les mots : *data est*, et *accepi* et *tradita sunt mihi*. C'est uniquement pour montrer qu'il n'est pas le Père, mais le Verbe du Père et son Fils éternel; qu'il est semblable au Père, par conséquent possédant de toute éternité tout ce qu'il tient de lui; qu'il est Fils, par conséquent tenant du Père tout ce qu'il possède de toute éternité (1). »

Saint Athanase poursuit la discussion sur un autre texte, en insistant toujours sur le sens des mots « posséder, donner ». Il s'agit de prouver l'éternité du Fils au moyen du texte : *Sicut Pater habet vitam in semetipso, sic dedit et*

(1) S. Athanase, *contr. Arianos*, orat. III, §§ 35 et 36. — M. XXV, col. 400

*Filio habere vitam in semetipso* (Jean, v, 26). Saint Athanase argumente comme il suit :

« Le Sauveur, en disant *dedit*, a montré qu'il n'est pas lui-même le Père, et en disant *sicut, sic,* il a manifesté la similitude physique contenue dans la relation du Fils au Père. S'il fut un temps où le Père ne possédait pas, j'accorde qu'alors le Fils n'existait pas et ne possédait pas. *Sicut Pater habet, sic et Filius habet.* Mais puisque, à moins d'impiété, nous devons dire que le Père possède éternellement, comment, lorsque le Fils affirme : *sicut Pater habet, sic et Filius habet*, n'est-il pas absurde de dire que le Fils possède non de la même manière mais différemment? Le Verbe est digne de foi. Tout ce qu'il dit avoir reçu, il le possède éternellement et il le tient du Père. Le Père possède sans tenir de personne; le Fils possède en tenant du Père (1). »

Je pense que le lecteur a remarqué et admiré comment saint Athanase suspend toute son argumentation aux concepts exprimés par les mots : *habere*, *dare*, *tradere*, *accipere*, mots qui tous appartiennent à l'ordre de possession personnelle, et non à l'ordre des opérations naturelles.

Notre Docteur termine par une conclusion, qui est une des plus belles formules que je connaisse; car dans le même concept de possession et de donation, cette formule englobe et l'identité de la nature et la circuminsession des personnes.

« Le Père, ayant donné toutes choses au Fils, le Père possède de nouveau toutes choses dans le Fils, et le Fils les possédant, le Père les possède de nouveau. Car la divinité du Fils est la divinité du Père, et c'est ainsi que le Père dans le Fils gouverne toutes choses (2). »

---

(1) S. Athanase, *contra Arianos*, orat. III, § 36.
(2) *Ibid.*

§ 3. — La nature dans la personne : texte de saint Damascène.

Si les Grecs distinguaient avec tant de clarté entre le possesseur et la chose possédée, ce n'est pas qu'ils négligeassent de contempler les richesses du trésor divin. Je citerai à cet égard un beau passage de saint Damascène, qu'on peut résumer d'avance dans la formule : « Un Dieu dans les trois Personnes. » Voici le développement de l'illustre docteur.

« Nous croyons en un seul Dieu : — Ἀρχὴν unique, sans origine, incréée, non engendrée, indestructible, immortelle, éternelle, incirconscriptible, illimitable, infiniment puissante, simple, sans composition, incorporelle, indissoluble, impassible, immuable, inaltérable, invisible : source de bonté et de justice, lumière intellectuelle et inaccessible : puissance qu'aucune mesure ne fait connaître, et qui n'est mesurée que par son propre vouloir, car elle peut tout ce qu'elle veut : créatrice de toutes les choses visibles et invisibles, conservatrice de tout, providence de tout, commandant, maîtrisant, gouvernant tout par son interminable et éternelle royauté : n'ayant aucun contraire, remplissant tout, entourée par rien, mais plutôt entourant, renfermant, contenant tout : pénétrant sans s'y mêler dans toutes les natures, mais au-dessus de tout, séparée de toute nature, parce qu'elle est suréminente en divinité, en bonté, en plénitude : délimitant tous les principes et tous les ordres, et siégeant au-dessus de tout principe et de tout ordre, au-dessus de la nature, de la vie, de la raison, de la pensée : lumière même, bonté même, vie même, substance même, car elle ne reçoit d'autrui ni son être ni rien de ce qu'elle est, mais elle est la source de l'être dans les êtres, de la vie dans les vivants, de la raison dans tous ceux qui sont raisonnables, en un mot, elle est dans tous la cause de tout bien : voyant toutes choses avant qu'elles ne soient : unique

substance, unique divinité, unique puissance, unique volonté, unique activité, unique principe, unique liberté, unique domination, unique royauté. »

— Voilà certes une belle description de la Divinité; mais aussitôt notre Docteur continue :

« En trois parfaites hypostases connue et adorée par une seule adoration, crue et vénérée par toute la création raisonnable; en trois hypostases unies sans confusion et inséparablement divisées, ce qui est vraiment mystérieux (1). »

Admirez cette description de la Divinité par un grand saint et un grand génie. Il la contemple directement, mais « dans chaque hypostase », comme on contemplerait l'éclat et la phosphorescence d'une même liqueur dans trois vases transparents. Le mystère est que ce soit identiquement la même substance dans trois contenants distincts.

## ARTICLE II.

### DEUXIÈME AVANTAGE : INTERVENTIONS PERSONNELLES DANS LES ŒUVRES DIVINES.

§ 1. — Théorie grecque des opérations divines « ad extra ».

Nous avons déjà dit que les Grecs visaient toujours les personnes *in recto* et la nature *in obliquo*. Disons, pour

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, liv. I, ch. VIII. — M., col. 808.

nous servir d'une expression de Billuart, que, si dans l'école latine la nature est *præintellecta*, chez les Grecs les personnes sont *præintellectæ*. Il résulte de là que, lorsque ces Docteurs méditent sur la création et les autres œuvres de Dieu, leur pensée rencontre tout d'abord et immédiatement les personnes agissantes, et cela en vertu de l'antériorité logique du *principium quod* à l'égard du *principium quo*. Aussi bien, font-ils intervenir formellement les trois personnes divines dans toutes les opérations de Dieu relatives aux créatures.

### § 2. — Antiquité de cette théorie.

Ce procédé avait été imposé aux plus anciens Pères par la polémique contre les premiers hérétiques. La principale erreur des premiers siècles fut le gnosticisme, et l'on sait qu'elle eut pour source un désir inquiet d'expliquer la création matérielle, et de résoudre le problème du mal physique ou moral. Les gnostiques se faisaient de Dieu une idée philosophique assez haute, on ne peut en disconvenir. Ils cherchaient à purifier le concept de la Divinité, en le séparant de tout concept applicable aux choses créées. Mais cette voie purement négative vidait, pour ainsi dire, la Divinité de toute réalité concevable, et c'est ainsi que le vrai Dieu se réduisait à être un « Abîme », Βυθός, — un « Silence », Σιγή. Reléguée si loin, la Divinité ne pouvait pas être en rapport immédiat avec un monde aussi concret et aussi défini que la terre. Pour combler cette lacune, les gnostiques imaginèrent donc toute une hiérarchie d' « Éons », procédant les uns des autres par voie d'émanation ou de génération sexuelle : les premiers sor-

tant de « l'Abîme » et du « Silence », et les derniers assez dégradés pour se trouver en contact avec les êtres matériels.

Or, pour appuyer ces grossières imaginations, les gnostiques eurent l'impudeur d'apporter des textes de l'Écriture sainte, et de profaner les noms sacrés de Verbe, de Sagesse, d'Esprit, de Paraclet, jusqu'à les employer à distinguer leurs monstrueuses chimères. C'est ainsi qu'ils attachèrent au ridicule de leurs rêveries le stigmate de l'hérésie, et ce caractère se manifesta davantage, lorsque le gnosticisme, devenant plus raffiné, se transforma dans l'arianisme.

L'erreur fondamentale des gnostiques et des ariens a été signalée par les Pères. C'est une conception qui, transportant en Dieu l'orgueil des sectaires, lui fait un devoir de se tenir loin de sa créature. Aussi les Docteurs de l'Église, s'étudiant à rétablir le véritable concept de la Divinité, proclamèrent que son attribut primordial est la Bonté, qui aime à se diffuser partout sans que rien ne l'arrête, qui ne dédaigne pas de s'abaisser jusqu'à ce qu'il y a de plus humble et de plus petit. Ils s'appliquèrent en même temps à rendre leur gloire aux textes de l'Écriture. Oui sans aucun doute, disaient-ils, c'est par le Verbe et l'Esprit-Saint que Dieu a tout créé, mais ce Verbe et cet Esprit sont un avec Dieu. C'est ainsi qu'à la fois, ces Docteurs affirmaient la Trinité, et montraient Dieu en rapport immédiat avec les créatures.

### § 3. — Textes de saint Irénée.

Écoutons saint Irénée, le marteau des premiers gnostiques :

« Notre règle de foi est qu'il n'y a qu'un seul Dieu tout-puissant, et qu'il a tout créé, tout adapté, tout tiré du néant par son Verbe, comme le dit l'Écriture : *Verbo enim Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum* (Ps. XXXII), et ailleurs : *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil* (Jean, I). En disant tout, l'Écriture n'excepte rien. Le Père a donc fait par son Verbe toutes les choses, soit les visibles soit les invisibles, soit les sensibles soit les spirituelles, soit les temporelles soit les immortelles, et cela non par des anges ou par quelques puissances séparées de sa pensée. Car le Dieu de toutes choses n'a besoin de rien. Mais c'est par son Verbe et son Esprit qu'il fait tout, dispose tout, gouverne tout, crée toute chose (1). »

Le lecteur doit remarquer combien les interventions personnelles sont mises en évidence. C'est le Père qui est créateur ; mais il opère par son Fils et son Esprit.

« Dieu, dit plus loin saint Irénée, n'a besoin de rien ; il a tout fait et créé par son Verbe. Il n'a pas eu, pour créer, besoin du secours des anges ou de quelque puissance inférieure qui ignorât le Père... Toutes les choses qui ont été faites, il les a faites par son infatigable Verbe. Car c'est le propre de la suréminence de Dieu de n'avoir besoin d'aucun instrument pour produire les créatures. Son propre Verbe est suffisant et apte à toute création, suivant que l'a dit Jean, disciple du Sauveur : *Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil* (2) ».

Citons encore ce passage où, suivant une antique exégèse, le Saint-Esprit est désigné sous le nom de Sagesse :

« Un seul Dieu, créateur de toutes choses. C'est celui qui est au-dessus de toute Principauté, Puissance, Domination et Vertu. C'est Dieu, c'est le Père, c'est le créateur, c'est le fa-

(1) S. Irénée, *Contra hæreses*, lib. I, cap. XXII.
(2) *Ibid.*, lib. II, cap. II, §§ 4 et 5.

bricateur, qui a fait toutes choses par Soi-même, c'est-à-dire par son Verbe et par sa Sagesse (1). »

Cette dernière phrase de notre Docteur exprime énergiquement l'unité de nature dans la Trinité : le Verbe et le Saint-Esprit sont ce qu'est le Père même ; et cependant les personnes ne sont pas confondues, puisque l'une agit par les autres.

La foi dans cette unité et cette distinction est peut-être affirmée plus énergiquement encore dans la coutume qu'a saint Irénée d'appeler « mains du Père » les deux personnes qui en procèdent. En parlant de la formation d'Adam, il dit :

« Ce ne sont pas les anges qui nous ont faits ou qui nous ont pétris ; les anges ne peuvent faire une image de Dieu. Ce n'est aucune vertu distante du Père de l'univers, ce n'est aucun autre que le Verbe du Seigneur. Dieu n'avait pas besoin de tels secours, pour faire ce qu'il avait prédéfini en lui-même de créer, comme s'il n'avait pas ses mains. Car toujours il a présents le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit, par lesquels et dans lesquels il a fait toutes choses librement et spontanément, et auxquels il parlait, lorsqu'il a dit : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (2). »

### § 4. — Cette théorie est conforme au diagramme grec.

Le diagramme grec de la Trinité est une ligne droite ; le mouvement substantiel, qui constitue les personnes procédantes, va tout droit du Père par le Fils au Saint-Esprit, ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐν τῷ Πνεύματι. La ligne éternelle

(1) S. Irénée, *ibid.*, lib. II, cap. xxx, § 9.
(2) Lib. IV, cap. xx, § 1.

s'arrête au Saint-Esprit, qui est le bout, τέλος, de la Trinité. Mais ce mouvement peut se poursuivre dans la même direction, non plus par voie de « transmission substantielle », mais par voie de « volonté créatrice ». Tout ce qui est créable ou créé est sur la direction prolongée de l'adorable droite.

Telle est la théorie grecque de la création. Elle conçoit que le mouvement créateur part à la vérité du Père, mais passe nécessairement par les deux autres personnes, suivant cette formule de saint Cyrille de Jérusalem : « Le Père par le Fils et le Saint-Esprit donne tous les biens, Ὁ Πατὴρ δι' Υἱοῦ σὺν Ἁγίῳ Πνεύματι τὰ πάντα χαρίζεται (1) ».

### § 5. — Distinction des interventions personnelles.

D'après cette théorie, on voit luire quelque distinction entre les interventions des trois divines personnes, dans les œuvres qu'elles accomplissent en communauté et unité de nature.

Il semble que le rôle du Père soit de *commander*, dans ce sens qu'il est la source d'où part l'ébranlement créateur. Quant aux deux personnes procédantes, elles *obéissent*, dans ce sens qu'elles exécutent, qu'elles effectuent, qu'elles accomplissent ; car elles sont les deux « mains » du Père.

Mais de plus, il semble que l'on distingue le rôle de chacune de ses mains, et que, dans l'exécution de l'ordre paternel, chaque personne conserve le caractère de sa procession distincte.

---

(1) S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, XVI, § 24.

Le Fils est par génération l'expansion du Père. Il est la Sagesse du Père, la Puissance du Père, suivant la parole de saint Paul : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam.* — Il est la « Sagesse ». Donc, tandis que le Père est la source primordiale de l'être, le Fils est l'*Art* du Père, suivant la belle expression de saint Augustin : Art qui distribue l'être en genres, espèces et individus conformément aux raisons éternelles. — Le Fils est la « Puissance » du Père. Donc il est le *démiurge*, c'est-à-dire, le constructeur de l'Univers avec toutes ses complexités; car le Père créateur ne crée que par sa Puissance.

Quant à l'Esprit, *bout* de la Trinité, *fin* de la sortie du Père, il *termine* tout, il *finit* tout, il perfectionne toutes les œuvres du Créateur. Par là même qu'il est le terme où se repose le mouvement de la vie divine, il est personnellement le principe de repos, d'ordre, de stabilité, de perfection. Aussi ce n'est pas διὰ Πνεύματος, mais ἐν Πνεύματι qu'a lieu toute perfection physique, c'est-à-dire toute beauté, et plus spécialement toute perfection morale, c'est-à-dire toute sainteté.

De là cette formule de saint Athanase : « C'est le Père lui-même qui fait tout et donne tout par le Verbe dans l'Esprit, Αὐτὸς ὁ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν τῷ Πνεύματι ἐνεργεῖ καὶ δίδωσι τὰ πάντα (1) ».

Les textes abondent pour confirmer ces considérations. Saint Hippolyte, dans un passage où le Saint-Esprit est appelé Sagesse suivant l'antique attribution, explique qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a tout créé quand il l'a voulu et comme il l'a voulu. « Car, dit-il, il a fabriqué

(1) S. Athanase, *Ad Serapion.* epist. III, § 5. — M. XXVI, col. 633.

toutes les créatures par son Verbe et sa Sagesse, créant par le Verbe, disposant et ornant par la Sagesse, Λόγῳ μὲν κτίζων, Σοφίᾳ δὲ κοσμῶν (1) ». — Ne vous semble-t-il pas voir Dieu travailler de ses deux mains ? De l'une, il fabrique, il modèle ; de l'autre, il repasse sur l'ébauche, polissant, perfectionnant, mettant le dernier fini.

« Dans la création de l'homme, dit saint Irénée, le Père se complaît et ordonne, le Fils opère et fabrique, l'Esprit nourrit et accroît, et l'homme doucement progresse et monte vers la perfection, c'est-à-dire devient proche de l'Éternel (2). »

Que cette manière d'envisager l'œuvre créatrice est loin de la subsistence absolue de Cajétan ! Chaque personne agit personnellement, chaque personne est *principium quod*, chaque personne crée et fabrique tout personnellement. Mais l'œuvre est unique ; l'opération elle-même est une, non seulement dans son terme, mais dans son origine, parce que le Fils et l'Esprit sont la nature même du Père, parce que le Verbe et la Sagesse sont les mains mêmes du Père.

### § 6. — Cette théorie s'est toujours conservée chez les Grecs.

Il ne faut pas croire que cette théorie ne se rencontre que dans les Pères Anténicéens, dont il est de mode d'excuser pieusement le langage. Sans doute, les hérésies d'Arius et d'Eunomius contraignirent les Docteurs du quatrième siècle à insister de propos plus délibéré sur la con-

(1) S. Hippolyte, *Contra Noetium*, § 10. — M. x, col. 817.
(2) S. Irénée, *Contr. Hæres.*, lib. IV, cap. XXXVIII, § 3.

substantialité des trois personnes; mais ils continuèrent à attribuer à chacune une intervention personnelle dans les œuvres extrinsèques à la Divinité.

### § 7. — Texte de saint Basile.

Comme témoin irrécusable, je citerai le grave saint Basile, toujours si prudent et si correct dans ses enseignements. Et remarquez-le : j'emprunte ma citation dans le Livre qui a pour objet de prouver l'unité substantielle des trois personnes. Or voici comment saint Basile s'exprime à propos de la création des anges, et l'on observera que, dans son explication, il ne distingue pas entre l'ordre de la nature et celui de la grâce :

« Dans leur création, considérez la cause primordiale, τὴν προκαταρκτικὴν αἰτίαν, de tout ce qui a été fait, c'est le Père; la cause opératrice, τὴν δημιουργικὴν, c'est le Fils; la cause perfectionnante, τὴν τελειωτικὴν, c'est l'Esprit : de telle sorte que par le vouloir du Père les esprits célestes sont, par l'opération du Fils ils parviennent à l'existence, par la présence de l'Esprit ils sont parfaits. Or la perfection des anges est la sanctification et la persévérance dans la sainteté.

« Et que personne ne me prête la supposition, ou bien que les trois hypostases sont trois Principes, ou bien que l'opération du Fils est imparfaite. Il n'y a qu'un seul Principe des êtres, opérant par le Fils, perfectionnant dans l'Esprit, Ἀρχὴ γὰρ τῶν ὄντων μία, δι' Υἱοῦ δημιουργοῦσα καὶ τελειοῦσα ἐν Πνεύματι. Ne supposez donc pas que le Père, qui opère tout en tous, ait une opération imparfaite; ou que le Fils laisse à l'Esprit de perfectionner son œuvre. Non, le Père n'a pas besoin du Fils, puisqu'il opère par son seul vouloir, mais il veut en même temps par le Fils. Le Fils, non plus, n'a pas besoin d'un secours, puisqu'il agit semblablement au Père; mais le Fils veut per-

fectionner par l'Esprit. Car il est écrit : *Verbo Domini cœli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum.* Or ce Verbe n'est pas une vibration d'air partant des organes de la parole; cet Esprit n'est pas un souffle de la bouche, sortant des voies respiratoires. Ce Verbe est celui qui est en Dieu au commencement, et qui est Dieu; cet Esprit de la bouche de Dieu, c'est l'Esprit de vérité, celui qui procède du Père.

« Considérez donc les Trois : le Seigneur décrétant, le Verbe opérant, l'Esprit consolidant. τρία τοίνυν νοεῖς, τὸν προστάσσοντα Κύριον, τὸν δημιουργοῦντα Λόγον, τὸ στερεοῦν τὸ Πνεῦμα (1).

### § 8. — Texte de saint Grégoire de Nazianze.

Certes, l'ami de saint Basile est célèbre par le soin qu'il met à ramener la Trinité à l'Unité, et à défendre l'unique Divinité. Or, dans un discours où il promet de résumer clairement la doctrine catholique, il s'exprime comme il suit :

« Dans les êtres je reconnais deux différences suprêmes, savoir la domination et le servage; non pas telles que parmi nous les a établies la tyrannie ou la pauvreté, mais telles que la nature elle-même les a déterminées, si l'on veut parler ainsi, bien que le Principe soit au-dessus de la nature. De ces deux différences, l'une est créatrice, principe, immuable; l'autre est faite, esclave, défectible. Pour parler encore plus brièvement, l'une est au-dessus du temps, l'autre au-dessous du temps. La première s'appelle Dieu et consiste dans ces Trois Suprêmes, *la cause, le démiurge, le perfectionnant;* je veux dire, le Père, le Fils et le Saint-Esprit (2). »

---

(1) S. Basile, *Lib. de Spiritu sancto*, cap. XVI, § 38.

(2) Καλεῖται δὲ ἡ μὲν, Θεὸς, καὶ ἓν τρισὶ τοῖς μεγίστοις ἕσταται, αἰτίῳ καὶ δημιουργῷ καὶ τελειοποιῷ· τῷ Πατρὶ λέγω καὶ τῷ Υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι. (S. Grég. de Naz., *in Egypt. advent.*, orat. XXXIV, § 8.)

### § 9. — Texte de saint Damascène.

Saint Damascène est l'auteur didactique par excellence. Dans un passage où il est plus précis que jamais, parce qu'il y résume tout son enseignement, après avoir défini et distingué les personnes par les diverses processions constitutives, il conclut :

« Donc tout ce qui convient, ὅσα ἁρμόζει, au principe, au père, à la source, au géniteur, convient au Père seul, τῷ Πατρὶ μόνῳ προσαρμοστέον. Tout ce qui convient au principié, à l'engendré, au fils, au verbe, à la puissance primordiale, à la volonté, à la sagesse, convient au Fils. Tout ce qui convient au principié, au procédant, au manifestateur, à la puissance perfectionnante, convient au Saint-Esprit (1). »

Nous aurons plus tard à expliquer tout ce qu'il y a de sublime doctrine dans ce passage; mais en ce moment je ne veux m'arrêter que sur une observation. Peut-être le lecteur sera-t-il tenté de traduire les mots : ὅσα ἁρμόζει, προσαρμοστέον, par le mot *appropriatio*. Grammaticalement parlant, ce serait légitime ; mais on fausserait la pensée de l'auteur, en lui imposant le sens scolastique du mot latin. L'appropriation transporte aux personnes les notions essentielles par simple voie d'analogie; tandis que saint Damascène, en se servant du mot προσαρμοστέον, l'applique à la fois, et sans distinction aucune, soit aux notes constituantes des personnes, soit aux rôles extérieurs de ces mêmes personnes.

---

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, liv. I, supplément. — M., col. 849.

§ 10. — Ces distinctions ne sont pas de pures appropriations.

Ce langage des Pères grecs est si peu conforme à notre éducation latine, que nous sommes portés à n'y voir qu'une ingénieuse éloquence, comme si ces évêques et ces saints eussent paradé devant les hérétiques avec lesquels ils étaient aux prises. Mgr Ginoulhiac s'était trop nourri de l'enseignement primitif pour en juger si légèrement. Il reconnaît que le Père est spécialement appelé le Tout-Puissant et le Créateur; que le Fils est proprement et spécialement appelé la Raison, la Sagesse, le Verbe, et « que c'est non pas *de lui,* mais *par lui,* comme par un moyen suprême, que toutes les créatures tirent leur être »; que le Saint-Esprit a la sainteté pour attribut spécial, que « c'est *en lui*, comme dans son centre que la création se produit, c'est lui qui communique au monde la vie et la perfection. »

Il ajoute : « Ce langage unanime de l'antiquité chrétienne n'est pas un langage de convention, imaginé pour distinguer les trois personnes divines, et qui n'ait pas son fondement dans la nature des choses. La doctrine des premiers siècles sur les relations essentielles et sur les propriétés des personnes divines nous fait voir qu'il a en elles sa raison profonde. En effet, la communication de la même nature divine aux trois personnes n'empêche pas, comme nous l'avons dit si souvent, que chaque personne ne possède cette nature d'une manière qui lui soit spéciale. »

Puis, après avoir exposé la théorie grecque des processions à peu près comme je l'ai fait plus haut, il conclut :

« Ces vérités étant établies, il est facile de rendre compte des *attributions* extérieures qui sont faites à chacune des personnes divines. La nature leur étant commune, les opérations extérieures leur sont communes aussi; mais parce que chaque personne possède la nature divine d'une manière spéciale, il est naturel que, dans les opérations extérieures, ce qui est analogue à la manière spéciale dont elles possèdent la nature divine, et à la voie selon laquelle elles procèdent l'une de l'autre, soit attribué à chacune (1). »

En lisant cette conclusion qui contraste avec les prémisses, on a dû remarquer comment le savant auteur se trouve entraîné à son insu hors de l'école grecque vers l'école latine. Il rapporte l'opération directement à la nature, conformément à la théorie de la subsistence absolue qu'il soutient ailleurs. Son explication du langage grec est exactement celui de saint Thomas à propos des *appropriations*, et je ne puis m'expliquer qu'il ait préféré le mot plus vague d'*attributions*, sinon par la crainte d'employer, pour expliquer les Grecs, un mot dont il n'a trouvé aucune trace dans l'antiquité orientale.

Non seulement ce mot fut inconnu des Grecs, mais l'idée même qu'il signifie ne leur vint pas à l'esprit. Nous nous en convaincrons davantage, quand nous reconnaîtrons plus tard que les Orientaux comprenaient dans le sens « formel », et non dans le sens « appropriatif », le texte de l'Apôtre : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam*. Ici revient la remarque que j'ai faite tout à l'heure au sujet de saint Damascène.

---

(1) Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique*, liv. XV, ch. VIII.

Les Latins, tout en n'admettant que de simples appropriations relativement à l'ordre naturel de la création, reconnaissent que dans l'ordre surnaturel les rôles des personnes sont « formellement » différents. Le Père envoie formellement; les deux autres personnes sont formellement envoyées. Le Fils seul s'est formellement incarné. C'est le Saint-Esprit seul qui formellement est descendu à la Pentecôte. On ne peut parler d'appropriation en rien de tout cela. Le langage catholique est précis, et ne suppose aucun correctif. — Hé bien, c'est exactement le même langage que les Pères grecs emploient relativement aux œuvres de l'ordre naturel.

Sans doute, au premier abord, ce langage semble confondre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, et cette difficulté mérite quelques explications. Mais, pour éviter une difficulté que les Grecs connaissaient bien, il ne nous est pas permis d'altérer leurs concepts, et de mettre à leurs affirmations des correctifs qu'ils n'ont pas mis eux-mêmes. C'est qu'en effet, s'ils avaient jugé leurs expressions inexactes, leur devoir, comme évêques et comme catéchistes, eût été d'en avertir les fidèles. Or, encore une fois, c'est dans les enseignements les plus catéchétiques, c'est dans les discussions les plus serrées, c'est dans les œuvres les plus dogmatiques, qu'ils distinguent les rôles personnels relativement à la création, c'est-à-dire, relativement à ce que nous appelons « ordre naturel » et que nous attribuons à Dieu *ut Uno*.

### § 11. — Cette théorie ne confond pas l'ordre naturel et l'ordre surnaturel.

Nous avons été formés par notre éducation scolastique

à distinguer l'ordre naturel de la création et l'ordre surnaturel de la grâce, en les rapportant : le premier, à Dieu agissant *ut Unus;* le second, à Dieu agissant *ut Trinus.* Aussi, comme je viens de le dire, notre esprit est troublé par cette manière grecque de faire intervenir « formellement » les personnes divines dans l'œuvre créatrice. Plus tard, lorsque nous étudierons la théorie grecque du Saint-Esprit, nous examinerons par le détail comment les Docteurs du quatrième siècle concevaient l'ordre surnaturel de la grâce. Mais, afin que le lecteur ne soit pas arrêté dès maintenant par une difficulté où il s'aheurterait, je veux dire quelques mots de la distinction grecque entre la nature et la grâce. On peut l'exprimer dans la phrase suivante :

L'ordre de la création est une œuvre de « vouloir créateur ». — L'ordre de la régénération est une œuvre « d'habitation substantielle » des personnes divines.

Expliquons cette formule.

Le vouloir créateur pose un terme créé hors de Dieu et à toute la distance du fini à l'infini. Chaque personne divine crée par un vouloir qui lui appartient personnellement. Mais ce vouloir est identiquement le même dans les trois personnes, et cela pour deux raisons : raison de nature et raison de personne.

J'entends par raison de nature : l'identité de la faculté voulante, la consubstantialité de la volonté; d'où résulte que les trois *principia quæ* créants n'opèrent cependant que par un seul et même *principium quo* créateur.

J'entends par raison de personne : la circuminsession des personnes divines; d'où résulte qu'étant l'une dans l'autre, elles s'accordent toujours dans le libre emploi

que chacune fait d'une volonté commune ; et c'est ce que les Grecs appellent συμφωνία θελήσεως, l'harmonie de volonté. — J'entends encore par raison de personne : la raison des processions suivant laquelle tout part du Père ; d'où résulte que le libre vouloir du Père est librement mais toujours accepté par les personnes procédantes, et que tout libre vouloir personnel du Père devient, *vi processionis*, le libre vouloir personnel des personnes procédantes. C'est ce que signifient les formules antiques : « Le Père commande, le Fils obéit ».

Cette rapide exposition de l'œuvre créatrice montre deux choses, savoir : 1° que l'ordre naturel de la création est produit hors de Dieu, et n'est relié à Dieu que par la voie descendante d'une causalité efficiente unique ; 2° que cette même voie, tout en permettant à la raison de remonter de l'effet à la cause, ne peut la conduire jusqu'au sanctuaire de la Trinité.

Tout autre est l'ordre de la régénération ou l'ordre de la grâce. Les Grecs prennent à la lettre le texte : *efficiamini divinæ consortes naturæ*. Ils n'ont pas de termes assez forts pour exprimer le mystère qu'ils appellent la déification, θεοποίησις. Une telle œuvre est au-dessus de toute causalité efficiente. Il y faut, non plus un décret formulé de loin, mais pour ainsi parler, un contact établi entre notre substance et la substance divine, par l'inhabitation substantielle et personnelle des trois personnes divines. Il faut que le Fils et le Saint-Esprit soient envoyés au monde, dans leurs propres personnes et non pas seulement dans leurs actions De là toute la théorie grecque des missions divines, que nous étudierons plus tard.

Ce court exposé doit suffire à montrer quel abîme sépare l'ordre surnaturel et l'ordre naturel. L'hérésie de Baius n'aurait jamais pu se produire au sein d'une semblable doctrine.

### § 12. — Explication schématique.

Reprenons cette explication sous forme imaginative, pour montrer l'emploi du diagramme grec de la Trinité. J'ai dit que ce diagramme est formé de trois points en ligne droite constituant la direction divine. Entre ces points, flue et reflue *ad intra* la vie divine ; et, de plus, toute opération *ad extra* est projetée suivant cette direction. Si donc on transporte dans le firmament ce mystérieux diagramme, il ne faut pas se représenter trois astres en ligne droite, dont la constellation se profilerait sur l'azur des cieux, de façon que l'œil pût les distinguer et les compter. Puisque tout le créé est placé sur le prolongement de la direction divine, les trois astres sont par rapport à nous exactement l'un derrière l'autre. Leur lumière nous parvient donc absolument unique et simple, et notre œil la prend pour l'éclat d'une unique étoile. Tel est le symbole de l'ordre naturel. — Mais voici que dans les profondeurs du ciel un ébranlement se produit. L'Astre qui est comme le plus près de nous s'approche vers une Vierge de notre terre, et l'enveloppe de sa lumière sanctificatrice pour la rendre capable d'une maternité divine : *Spiritus sanctus superveniet in te.* Alors le second Astre descend à son tour, pénètre dans les entrailles de cette Vierge, et s'y fait chair : *Verbum caro factum est.* Cette lumière faite chair peut maintenant toucher de sa substance notre

substance, la pénétrer, la nourrir, s'y unir. Alors et enfin, l'Astre qui est la source primordiale de toute lumière vient, Lui aussi, dans le juste régénéré, et la parole du Sauveur est accomplie : *ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus.* Telle est l'œuvre surnaturelle de la déification ; mystère tellement haut que jamais la raison n'aurait pu le soupçonner; mystère que le Verbe nous a révélé dans des termes si familiers et si faciles à entendre.

### § 13. — Du langage de l'Église.

Je prie le lecteur de se rappeler ma protestation. Dans toutes ces *Études*, je ne juge pas, je ne choisis pas; j'expose uniquement les théories telles que je crois les avoir comprises. L'Église, dirigée par le Saint-Esprit, a toujours approuvé et confirmé de son autorité l'enseignement latin. Mais je ne puis m'empêcher de remarquer que sa largeur vraiment divine l'a garantie des procédés exclusifs. Tout ce qui est beau et vrai est son bien, et elle le prend à toutes les écoles. C'est ainsi que le Symbole, qu'elle fait chanter depuis 1500 ans à ses fidèles latins, est conçu suivant l'antique théorie grecque, et distribue de la même manière, entre les trois hypostases divines, les opérations naturelles et les opérations surnaturelles.

Credo in unum Deum Patrem *factorem cœli et terræ;* — et in unum Dominum Jesum Christum Filium Dei... *per quem omnia facta sunt*, qui... descendit de cœlis et incarnatus est ; — et in Spiritum sanctum Dominum et *vivificantem*, qui ex Patre Filioque procedit,... *qui locutus est per prophetas.*

La première qualité d'un symbole est, je pense, d'être clair, précis, sans ambiguïté aucune. Cependant les fidèles se doutent-ils aujourd'hui, à moins d'avoir suivi un cours de théologie, que tout ce qu'ils chantent ne doit pas être pris à la lettre, au moins de la même manière? Savent-ils, que celui qui est formellement Père n'est nommé créateur que par appropriation? — Que celui qui est formellement Fils, qui s'est incarné formellement, n'est l'organe du créateur que par appropriation? — Que celui qui procède formellement du Père et du Fils et qui est formellement Seigneur, ne porte le nom de vivificateur et d'inspirateur des prophètes que par appropriation?

Le clergé évite avec sagesse d'expliquer au peuple ces distinctions subtiles. D'ailleurs, par la suite même de l'éducation ecclésiastique, lorsque les prédicateurs parlent de la création, de la providence, de la vertu, des fins dernières, ils nomment souvent Dieu, rarement le Père, le Fils ou le Saint Esprit. De là cette parénétique philosophique dont le dix-huitième siècle a montré à la fois les ressources oratoires et l'inefficacité. On dit maintenant : « Ayez confiance dans la providence de Dieu »; Notre Seigneur disait : « Votre Père sait ce dont vous avez besoin. » — On dit maintenant : « L'impureté est une honte et un crime puni de l'enfer »; saint Paul disait : « Ne savez-vous pas que vos corps sont les membres du Christ?... que vos membres sont le temple du Saint-Esprit? »

Sans doute, la distinction des théologiens, entre Dieu *ut Unus* et Dieu *ut Trinus*, est légitime et fondée en raison, aussi bien que le concept latin dont elle est issue. Cette distinction était une arme parfaitement adaptée à com-

battre les erreurs de Baius, erreurs nées, d'ailleurs, dans des écoles latines. Mais il faut éviter d'en abuser. Il semble qu'à notre époque, le dogme de l'Unité divine ait comme absorbé le dogme de la Trinité dont on ne parle que par mémoire. Cependant, puisqu'il n'y a plus à craindre les erreurs passées, ne serait-il pas opportun de retremper l'enseignement à ses sources primitives, et de rajeunir dans le peuple chrétien l'antique vie de famille avec le Père, — par le Fils, — dans l'Esprit du Père et du Fils?

# CHAPITRE III.

## DIFFICULTÉS DE CE CONCEPT.

## ARTICLE I.

### EXPOSÉ DE CES DIFFICULTÉS.

#### § 1. — Difficulté intrinsèque.

De quelque manière que la raison aborde le mystère de la sainte Trinité, quel que soit le côté par lequel elle tente de pénétrer dans cette lumière, il faut qu'elle se heurte à l'impénétrable. Tout système aboutit fatalement à une difficulté, telle qu'on ne puisse la franchir sinon par un acte de foi.

Nous venons de voir combien est splendide la théorie grecque, et comment elle évite tous les obstacles de la théorie scolastique. A son tour, elle rencontre une difficulté toute contraire. Si le danger de concevoir la nature avant la personnalité est d'absorber la Trinité dans l'Unité divine, le danger de concevoir la personne avant la nature est de diviser l'Unité en trois individus séparés.

Les hérétiques, qu'ils s'appelassent sabelliens, ou ariens, ou eunomiens, en revenaient toujours au même reproche. « Vous admettez trois dieux, disaient-ils aux catholiques. Que devient alors l'unité divine? que devient la monarchie divine? » Cette objection a exercé pendant plus d'un siècle la dialectique des Pères grecs.

### § 2. — Difficulté de langage. Du nom : « Dieu ».

A cette difficulté rationnelle s'ajoutait un embarras plus grand peut-être, car il venait du langage traditionnel de l'Église. Il est certain que, dans les trois premiers siècles, le nom « Dieu » fut presque uniquement employé à désigner la première personne de la Trinité. Au quatrième siècle, les Docteurs qui défendent la divinité du Fils et du Saint-Esprit désignent encore le Père par l'expression de « Dieu suprême » ; — τῶν ὅλων Θέος, dit saint Basile ; — ἐπὶ παντῶν Θέος, dit son frère ; — *Deus ex quo omnia*, dit saint Hilaire ; — Θέος, dit tout court saint Athanase. Je renvoie à plus tard l'étude historique relative au mot « Dieu ». Mais je devais, dès maintenant, prévenir le lecteur d'un usage qui créa quelques embarras dans la lutte contre les antitrinitaires.

En résumé, nos docteurs catholiques se trouvaient enserrés entre deux obstacles. D'une part, les hérésies se retranchaient dans le dogme le plus facile à comprendre. Ils se portaient pour les défenseurs de l'unité divine, de la « monarchie » divine, suivant leur expression favorite. D'autre part, pour le peuple chrétien, le mot « Dieu » signifiait spécialement et personnellement le Père. C'est donc, comme à travers un étroit défilé, que

les défenseurs de la foi devaient expliquer comment trois hypostases distinctes, possédant chacune la divinité, ne sont cependant qu'un seul et même Dieu.

### § 3. — Autre difficulté de langage. Du mot οὐσία.

Ce n'est pas tout. Nous avons vu combien il a fallu d'efforts pour distinguer dans le langage ecclésiastique les mots : ὑπόστασις et οὐσία. Cette dernière expression avait été laissée ambiguë par Aristote, qui se voit obligé de distinguer entre οὐσία πρώτη et οὐσία δεύτερα. La substance première répond à l'individu concret; la substance seconde est l'essence ou nature spécifique.

Cette ambiguïté avait causé des embarras au concile de Nicée. Pour exprimer la « consubstantialité » du Fils, on avait dû renoncer aux expressions μονοούσιος et ταυτοούσιος, parce que ces expressions avaient été profanées par les sabelliens.

Pour la première expression, nous avons le témoignage de saint Athanase.

« Nous n'imaginons pas, dit-il, un fils-père, υἱοπάτορα, comme les sabelliens, qui disent μονοούσιον et non ὁμοούσιον, enlevant par là au Fils son existence réelle, ἐν τούτῳ ἀναιροῦντες τὸ εἶναι Υἱόν (1). »

Pour la seconde expression, nous avons le témoignage de saint Épiphane, qui nous apprend en même temps le sens du mot choisi par le Concile.

« Le Fils, dit-il, est non seulement semblable, ὅμοιος, mais encore égal, ἴσος, par l'identité de divinité, par l'identité

(1) S. Athanase, *De expositione fidei*, § 2. — M. xxv, col. 204.

d'éternité et de puissance, ταυτὸν τῇ θεότητι, ταυτὸν τῇ ἀϊδιότητι καὶ δυνάμει. Nous ne le disons pas ταυτοούσιον, de peur que ce mot ne soit pris par quelques-uns dans un sens sabellien ; mais nous le disons identique en divinité, en usie, en puissance, ταυτὸν τῇ θεότητι καὶ τῇ οὐσίᾳ, et absolument égal au Père et au Saint-Esprit. Nous le déclarons ὁμοούσιον, comme le tient le Symbole de foi, afin que par le mot ὅμος soient manifestées les choses parfaites, savoir, le Fils procédant du Père, parfait du parfait, et en outre le parfait Saint-Esprit (1). »

On le voit par ces citations : le Concile rejeta les expression μονοούσιος et ταυτοούσιος, à cause des sabelliens, qui prenaient le mot οὐσία dans le sens de « substance, première » pour l'identifier à « personne subsistante » (2).

D'autre part, les discussions conciliaires avaient montré toute l'hypocrisie cachée sous le mot ὁμοιοούσιος, proposé par les ariens. Ces hérétiques prenaient le mot οὐσία dans le sens de « substance seconde » ou d'espèce, ce qui leur permettait de n'admettre entre le Père et le Fils qu'une similitude abstraite et plus ou moins éloignée. C'est ce que remarque saint Athanase, lorsqu'il explique pourquoi le Concile a choisi le mot ὁμοούσιος.

« Le Fils, dit-il, n'est pas simplement ὅμοιος, par une similitude extérieure qui voile sa différence d'usie, comme il en est pour l'airain jaune et l'or, ou pour l'argent et l'étain. Ces métaux sont de natures différentes, et séparés par leurs natures et leurs propriétés. L'airain n'est pas une chose propre à l'or, et le ramier ne nait pas de la colombe. Ces choses paraissent semblables, mais elles sont d'usies différentes, ἑτεροούσια ἀλλήλων. S'il en est ainsi du Fils, qu'on le déclare

(1) S. Épiph., *Adv. Hæres.*, 76, § 7. — M. XLII, col. 528.
(2) Conf. Petau, lib. IV, ch. v, §§ 16 et seqq.

créature comme nous, et qu'on ne le dise pas ὁμοούσιος. Mais si le Fils est logos, sagesse, image, splendeur du Père, certes il est ὁμοούσιος (1). »

Cette expression, en effet, est heureusement choisie. Le mot grec ὁμός signifie « le même pour plusieurs, commun à plusieurs ». Dans son concept il contient donc à la fois l'unité et la multiplicité. Saint Épiphane fait bien comprendre ce sens relatif, lorsqu'il dit : « ὁμοῦ ne signifie pas un seul individu ; mais l'expression ὁμοούσιος signifie deux choses parfaites qui ne sont pas diverses l'une de l'autre, et qui ne diffèrent pas de leur unité commune (2). »

Il s'agit maintenant d'exposer comment les Docteurs ont défendu le mot consacré par le Concile, et par quelles explications ils ont réduit la triplicité d'hypostases à l'unité de substance.

## ARTICLE II.

### PREMIÈRE EXPLICATION. — RÉDUCTION A L'UNITÉ D'ESSENCE.

#### § 1. — Les Pères semblent souvent s'en contenter.

Les ariens, héritant des généalogies gnostiques, admettaient bien les subsistences personnelles du Père et du

(1) S. Athan., *De decretis Nicæn. synodi*, § 23. — M. XXV, col. 457.

(2) Τὸ δὲ ὁμοῦ οὐχ ἕνα πάλιν σημαίνει, ἀλλὰ ἀπὸ τοῦ ὁμοουσίου δύο σημαίνει τέλεια· ἀλλ' οὐκ ἀλλοῖα ἀλλήλων ἐστιν, οὐδὲ ἀλλότρια τῆς αὐτῶν ἑνότητος. (S. Epiph., *Heres.*, 69, § 70. — M. XLII, col. 320.)

Fils; mais, sous prétexte de sauvegarder, comme ils disaient, la monarchie divine, ils prétendaient que le Père seul est Dieu, qu'il a d'abord créé le Fils, et qu'à son tour le Fils a créé le Saint-Esprit.

Pour réfuter ces erreurs, les Docteurs s'appliquèrent à démontrer que le Fils et l'Esprit sont éternels, incréés, immenses, tout-puissants, qu'ils ont tous les attributs qui séparent le créateur de la créature; en un mot qu'ils possèdent la nature divine tout aussi bien que le Père. Les arguments des Docteurs sont pressants; mais on est surpris que la plupart du temps, les raisonnements, ou les exemples, ou même les conclusions, ne requièrent que « l'égalité » spécifique, sans pousser pour la substance jusqu'à l'identité de singularité. Petau a signalé cette attitude qui peut paraître étrange.

« En Dieu, dit-il, les trois personnes ne sont pas de même substance, ὁμοούσιοι, uniquement comme le sont Pierre, Paul et Jean. C'est cependant ce que soutiennent à peu près universellement les anciens, dans leurs disputes contre les ariens, « quod tamen antiqui in omni fere sua disputatione ponunt quam contra arianos instituunt ». Il ne faut pas pour cela les condamner, ni les taxer d'erreur, comme s'ils eussent ignoré complètement l'unité numérique de la divine essence, et qu'ils n'eussent admis qu'une unité spécifique, telle qu'elle est dans la nature humaine. Ils ont reconnu la première unité comme je le montrerai bientôt; mais, néanmoins, c'est avec prudence qu'ils ont pris leurs exemples dans l'unité spécifique. Ils comprenaient en effet qu'il leur fallait combattre les ariens, sans s'exposer à glisser dans le sabellianisme. C'est pour cela que, dans leurs discours, ils ont peu insisté sur cette union suprême et cette *monade exacte*, comme parle saint Grégoire de Nazianze, de peur de donner lieu à la solitude sabellienne, et qu'ils s'en sont tenus volontiers à l'unité spécifique,

qui, tout en leur suffisant pour réprimer la folie des ariens, les garantissait du soupçon et de l'accusation de sabellianisme (1). »

Cette observation de Petau est très exacte et très importante pour l'intelligence des Pères. Souvent nos Docteurs entendent le mot ὁμοούσιος dans le sens d'une « même essence ». Voici un témoignage qui emprunte à son auteur une singulière gravité. La lettre de saint Basile sur l'*usie* et l'*hypostase* contient cette phrase, dans laquelle l'*usie* est pris dans le sens de substance seconde ou d'essence. « La définition de l'usie n'est pas autre pour Paul, autre pour Sylvain, autre pour Timothée. Mais les caractères par lesquels on définit l'usie de Paul se retrouvent dans les autres. Ils sont tous de même usie, ἀλλήλοις ὁμοούσιοι, puisqu'ils sont définis par la même raison d'usie (2). »

### § 2. — Attitude de saint Hilaire.

Il convient, lorsqu'on lit saint Hilaire, d'avoir présente à l'esprit la remarque précédente. On la comprendra mieux encore, si l'on se rend un compte exact des dissensions de l'Orient à cette époque. Dans nos habitudes de simplification et de classification, nous séparons nettement, en trois camps, les catholiques, les ariens et les semi-ariens. Ceux-ci nous apparaissent comme des ariens, qui se dérobent derrière des professions de foi ambiguës, mais qui sont sûrement reconnaissables à deux caractères : leur haine

(1) Petau, lib. IV, c. XIII, § 6.
(2) S. Basile, *De usia et hypostasi,* epist. 38, § 2.

contre saint Athanase, défenseur de l'expression ὁμοούσιος, et leur attache opiniâtre à l'expression ὁμοιούσιος. Sans doute, tels étaient bien les coryphées du parti ; mais leurs ruses et leurs intrigues groupaient autour d'eux une foule ignorante et faible, facile à mener pourvu qu'on lui persuadât qu'on n'attaquait pas sa foi. On entretenait cette persuasion par des symboles, dont le nombre et la variété étaient pour produire dans les esprits une sorte d'étourdissement, et dont quelques-uns étaient si voisins de l'orthodoxie que les érudits disputent encore de nos jours à leur sujet. Une fois la foule fascinée, il était aisé de la lancer contre Athanase, qu'on représentait comme un brouillon et un trouble-paix. Cette situation des choses a été bien mise en lumière par Héfélé, dans l'*Histoire des Conciles* (1). Elle nous explique la différence d'appréciation qu'on observe avec étonnement dans deux traités, écrits par deux illustres contemporains, sur le même sujet et sous le même titre.

Saint Athanase, dans sa lettre *De Synodis*, relate toutes les formules de foi proclamées successivement par les eusébiens dans leurs nombreux conciles. Il n'y voit que la ruse et l'embarras d'hypocrites qui veulent se dérober à la profession de l'ὁμοούσιος. Saint Hilaire, dans son traité *De Synodis*, relate les mêmes con-

(1) Voyez en particulier § 56, *Synode d'Antioche en* 341 ; — et § 77, *Divisions entre les Eusébiens* : « Dans leur parti se trouvaient même des évêques orthodoxes, attachés de cœur au symbole de Nicée, mais qui avaient fini par croire ce que les eusébiens leur avaient dit tant de fois, à savoir que sous la bannière de ὁμοούσιος, plusieurs sabelliens s'étaient introduits dans les rangs de ceux qui suivaient la foi de Nicée ».

ciles, et il s'efforce de montrer l'orthodoxie de plusieurs. — Peut-être le Docteur grec était-il plus à même que le Docteur latin de deviner la mauvaise foi de ses ennemis acharnés. En tout cas, une des gloires de saint Athanase est d'avoir appris à ne jamais remettre en débat une chose définie par l'Église, et à exiger de tous la profession explicite des mots auxquels elle a attaché le dogme. Quant à saint Hilaire, il a montré avec quelle douceur il convient d'éclairer les âmes égarées par leur simplicité, et comment on doit condescendre à leur faiblesse, pourvu que la foi demeure intacte.

C'est dans cet esprit que saint Hilaire cherche à donner un sens catholique à l'expression ὁμοιούσιος. Saint Athanase nous a appris que le Concile de Nicée n'avait pas accepté ce mot, parce qu'on peut n'y voir qu'une similitude éloignée, comme celle de l'étain à l'argent. Tout le soin de saint Hilaire est de repousser ce sens hérétique, et d'amener la similitude à la parfaite égalité. A cette condition, dit-il, ὁμοιούσιος, répond à un sens catholique.

Lorsqu'il s'agit de la nature, enseigne notre Docteur, la similitude va nécessairement jusqu'à l'égalité. Tout fils est par naissance égal à son père, puisqu'il lui est semblable en nature; « omnis itaque filius, secundum naturalem nativitatem, æqualitas patris est, quia est et similitudo naturæ (1). »

Je sais, poursuit Hilaire, que quelques-uns, tout en confessant la similitude, nient l'égalité. Mais ils oublient que, dans une profession de foi admise de tous, on a frappé d'anathème quiconque soutiendrait que l'essence du Père

(1) S. Hilaire, *De synodis*, § 73.

est dissemblable au Fils. Or qu'est une ressemblance sans dissemblance aucune, sinon la parfaite égalité? « Quæ autem nihil differunt unum sunt, non unione personæ, sed æqualitate naturæ » (1). Donc, conclut Hilaire, le mot ὁμοιούσιος peut être pris dans un sens légitime, si par la similitude on ne prétend pas nier l'égalité. Or il s'agit ici d'une similitude de nature, donc d'égalité, donc d'unité. « Æqualitas autem naturæ non potest esse, nisi una sit : una vero non personæ unitate, sed generis (2). »

Dans toute cette exposition, il semble vraiment que notre Docteur ne réclame entre le Père et le Fils qu'une unité de nature spécifique, c'est-à-dire une unité d'essence. C'est qu'en effet cette égalité d'essence suffisait pour détruire tous les gradins que l'arianisme introduisait dans la Trinité. Si l'on professe l'unité d'essence entre le Père et le Fils, du même coup on professe que le Fils est incréé, éternel, tout-puissant, en un mot, qu'il est Dieu.

Remarquons, en outre, que la conclusion va nécessairement plus loin. En effet, rappelons-nous que dans la langue du Docteur de Poitiers, le mot *essentia* est pris dans le sens « substantiel »; et quand il s'agit de Dieu, la synonymie des mots « essence » et « substance » est rigoureusement exacte. On comprend par là qu'en démontrant l'unité d'essence dans la Trinité, les Pères affirmaient du même coup l'unité numérique de leur substance.

Saint Hilaire, voulant donner un sens catholique aux

---

(1) S. Hilaire, *De synodis*, § 74.
(2) *Ibid.*, § 76.

canons promulgués à Sirmium en 351 (1), cite les deux suivants : « II. Si quelqu'un dit que le Père et le Fils sont deux dieux, qu'il soit anathème. — III. Si quelqu'un, confessant un seul Dieu, ne confesse pas que le Christ Dieu, Fils de Dieu avant tous les siècles, a coopéré au Père dans la création de toutes choses, qu'il soit anathème (2) ». Saint Hilaire, réunissant ces deux canons, observe que le premier défend de dire deux dieux, et que le second ordonne de dire que le Fils est Dieu. Il en résulte, dit-il, l'exclusion de toute diversité de substance, « substantiæ diversæ alterius ab altera opinio in prædicandis diis duobus excluditur ». Ensuite, dans une phrase où le mot *essence* est pris dans le sens concret : « Puisque nous devons confesser que le Père est Dieu et que le Christ Fils de Dieu est absolument Dieu, et que d'ailleurs il y aurait impiété à dire deux dieux, l'indistinction de nature et de nom montrent que ceux dont le nom d'essence est un ne peuvent être qu'un en essence (3). »

### 3. — Opinion singulière de saint Grégoire de Nysse.

Cette question de l'unité de Dieu dut être serrée de plus près, lorsque les hérétiques appelèrent à leur secours les sophistes des écoles païennes. Ariens et, plus tard, eunomiens avaient toujours ce reproche à la bouche : « Vous admettez trois dieux; pourquoi ne le dites-

(1) Voir Héfélé, § 72; et la note dans le livre *De synodis* de saint Hilaire. — M., col. 509.

(2) *Ibid.*, § 40.

(3) *Ibid.*, § 41.

vous pas ouvertement? » Un catholique s'adressa à saint Grégoire de Nysse, connu par son génie philosophique, pour qu'il réfutât dialectiquement ces sophistes. Saint Grégoire répondit à Ablabius par une lettre restée célèbre sous le titre : *Quod non sint tres dii?*

On y reconnaît l'influence de saint Basile dans l'emploi de sa belle distinction entre le commun et le singulier. Mais son frère, penseur plus hardi, poussa plus loin; et concluant de l'ordre logique à l'ordre métaphysique, il crut trouver la solution du problème dans un Réalisme qui paraît outré. De peur qu'on ne m'accuse d'avoir travesti la pensée d'un si grand homme, je le citerai longuement. Au commencement, il pose nettement la difficulté que lui a présentée Ablabius :

« Vous m'objectez : Pierre, Jacques et Jean sont dans une même humanité, et cependant on dit trois hommes. Il n'est pas absurde que, si plusieurs sont unis dans une même nature, on leur donne au pluriel le nom de cette nature. Si donc l'usage, sans qu'on y contredise, permet de dire deux de ceux qui sont deux, trois de ceux qui sont trois; pourquoi nous, qui dans le dogme confessons trois hypostases, et qui ne concevons aucune différence entre elles quant à la nature, pourquoi, dis-je, allons-nous contre notre confession, affirmant d'une part que la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, est une, et d'autre part proscrivant de dire trois dieux (1) ? »

Voilà bien l'objection. — Grégoire l'avoue difficile. Il déclare qu'il se peut que sa réponse soit insuffisante, qu'il rendra grâce à qui trouvera mieux que lui, mais qu'en toute hypothèse il faut obéir à la tradition qui a consacré l'expression « un seul Dieu ».

(1) S. Grég. de Nyss., *Quod non sint tres dii.* — M. XLV, col. 117.

Après une première réponse destinée aux simples, et qui consiste à dire que l'Église a condamné la formule « trois Dieux » pour éloigner les fidèles du polythéisme païen, il attaque de front la difficulté :

« Nous disons d'abord qu'il y a abus, καταχρησίν τινα συνηθείας, dans l'usage de nommer ceux qui ne sont pas distincts comme nature, par leur nom de nature pris au pluriel. Dire « plusieurs hommes », c'est semblable à dire « plusieurs natures humaines ». Et voici la preuve évidente de ce que j'avance. Lorsque nous appelons quelqu'un, nous ne le nommons pas par son nom de nature, de peur que la communauté de nom n'engendre l'erreur : chacun de ceux qui entendent pouvant se croire appelé, parce que cet appel n'est pas fait par quelque dénomination individuelle, mais par le nom commun de la nature. Lorsque plusieurs participent à la même nature, appelez-les disciples, apôtres, martyrs; mais de tous, dites : « un homme », puisque, comme je l'ai montré, le mot « homme » se rapporte au commun de la nature et non aux caractères individuels. Homme est Luc, homme est Étienne; bien que de l'existence de quelque homme ne s'ensuive pas l'existence ou de Luc ou d'Étienne. Mais la raison d'hypostase, en découvrant les propriétés individuelles de chacun, détermine le partage, et par la composition introduit le nombre. Quant à la nature, elle est une. Elle est la même, unie à elle-même, absolument indivisible et unique, n'augmentant point par addition, ne diminuant point par soustraction, demeurant toujours ce qui est un, indivise bien qu'elle se montre dans la multitude, continue, intégrale, et ne subissant pas la division de ses participants. On dit au singulier : « un peuple, une tribu, une armée, « une assemblée », bien que le concept de ces choses contienne la multitude. De même, pour être exact, on devrait dire absolument « un seul homme », bien que ceux qu'on découvre dans la même nature forment multitude.

« Il serait donc beaucoup mieux de corriger une coutume vicieuse, qui étend en le multipliant le nom de la nature, que

d'y rester servilement attaché jusqu'à transporter dans le dogme divin l'erreur cachée dans cet usage. Mais rien n'est plus difficile à corriger qu'une coutume (à qui persuaderait-on de ne pas dire plusieurs hommes? tant une coutume est tenace). Ne nous opposons donc pas à ce qu'on la conserve pour les natures d'ici-bas, où l'usage n'en est pas criminel. Mais il n'en est pas de même pour le dogme divin ; le choix des mots n'est ni indifférent ni sans danger, là où le plus petit n'est pas petit. Confessons-donc qu'il n'y a qu'un seul Dieu, conformément au témoignage de l'Écriture : *Audi, Israel, Dominus tuus Dominus unus est* (1). »

Notre Docteur développe ensuite une autre solution du problème, sur laquelle nous aurons à revenir, et qui consiste à voir dans le mot « Dieu » un nom « d'opération », au lieu d'un nom de « nature ».

Mais revenant, à la fin de son traité, sur sa première explication, il la confirme encore.

« S'il plaît cependant à nos adversaires de voir, dans le mot « Dieu » un nom de nature, plutôt qu'un nom d'opération, nous recourrons à ce que nous avons dit en commençant, à savoir, que l'usage de mettre au pluriel un nom de nature est vicieux ; car la nature, à parler exactement, ne subit ni augmentation ni diminution, lorsqu'elle apparaît dans plus ou moins de sujets. On ne peut mettre en nombre que les choses circonscrites par elles-mêmes, et la circonscription se tire de la grandeur corporelle, du lieu et des différences de forme et de couleur. En dehors de ces conditions, les choses échappent à la circonscription. Or ce qui n'est pas circonscrit ne peut entrer en nombre, et ce qui ne peut être compté ne peut être mis au pluriel. Ainsi nous disons « un seul or », bien qu'il soit monnayé en plusieurs pièces ; et lorsque nous disons plusieurs monnaies ou plusieurs écus, nous ne prétendons pas multi-

(1) S. Grég. de Nyss., *Quod non sint tres dii.* — M. XLV, col. 120.

plier la nature de l'or. On dit bien « beaucoup d'or », lorsqu'il y a poids considérable ou accumulation de pièces; mais nous ne disons pas « des ors nombreux », à moins d'appeler « ors » les pièces monnayées, où le nombre apparaît par le monnayage et non par la matière. Mais, à parler rigoureusement, ce ne sont pas des « ors » mais des « pièces d'or ». De même donc, qu'il y a plusieurs pièces d'or, et un seul or; de même, il y a plusieurs individus se montrant dans la nature de l'homme, tels que Pierre, Jacques et Jean, mais en tous il y a un seul homme (1). »

J'ai tenu à laisser saint Grégoire de Nysse exposer librement sa théorie. C'est le Réalisme le plus absolu, et il serait curieux de le comparer à celui de saint Anselme. Mais saint Grégoire a raison d'avouer que jamais on ne reviendra sur l'usage de dire « plusieurs hommes ». Sa théorie ne pouvait donc se faire accepter. De plus, elle était dangereuse; car elle semblait réduire l'unité divine à une simple unité spécifique, détruisant ainsi le mystère même de la Trinité.

J'engage le lecteur amateur de fine dialectique à lire la réfutation de cette théorie, dans un Docteur tout aussi profond et subtil que saint Grégoire. Rapprochement curieux : saint Augustin s'appuie précisément sur les mêmes exemples tirés de « l'homme » et de « l'or », pour démontrer que la « divinité » n'est pas une espèce qui se divise en trois individus (2).

### § 4. — Enseignement de saint Basile.

Mais il n'est pas besoin de recourir à l'Occident pour trouver le redressement de cette explication. Soit avant,

(1) S. Grég. de Nyss., *Quod non sint tres dii*, M. XLV, col. 129.
(2) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VII, cc. IV et VI.

soit plus probablement après cette échappée du philosophe de Nysse, son frère saint Basile et son ami saint Grégoire de Nazianze s'employèrent à corriger une interprétation inexacte, et à montrer la différence entre l'unité dans la Trinité et l'unité dans l'humanité.

Citons d'abord saint Basile.

Les eunomiens disaient qu'il ne fallait pas *connumérer* le Père, le Fils et le Saint-Esprit, mais les *subnumérer*.

Qu'entendent-ils par cette subnumération, demande saint Basile? Est-ce la subdivision en genres et espèces, suivant la philosophie profane? Certains noms sont communs, d'autres ont une signification plus restreinte. Ainsi le mot « substance » s'étend aux êtres animés et aux êtres inanimés; le mot « vivant », aux êtres raisonnables et aux êtres irraisonnables; enfin, au-dessous du vivant est l'homme, et au-dessous de l'homme l'individu tel que Pierre, ou Paul ou Jean.

« Eh bien, continue saint Basile, la subnumération dont ils parlent est-elle la division du commun en ses degrés subordonnés? Mais je ne croirai jamais qu'ils en viennent à ce point d'insanité, que de considérer le Dieu de toutes choses, τὸν Θεὸν τῶν ὅλων, comme une certaine communauté, purement concevable par l'esprit, n'ayant l'existence dans aucune hypostase, et se divisant en plusieurs sujets, la subnumération dont ils parlent étant la même chose qu'une subdivision (1). »

Saint Basile a vraiment mis le doigt sur le point vif, en affirmant que l'on ne peut appliquer à Dieu l'arbre de Porphyre. Cet arbre est formé par des « abstractions »; en Dieu aucune abstraction, même purement logique;

(1) S. Basile, *Lib. de Spiritu sancto*, c. XVII, § 41.

aucun genre, aucune espèce, aucune substance seconde; rien autre chose que la réalité concrète, la substance première.

Par là nous comprenons mieux toute la force des arguments, qui semblent conclure seulement à l'unité d'essence et de nature spécifique. En toute rigueur ils concluent à l'unité de substance.

En effet, on peut mettre ces arguments sous la forme syllogistique suivante :

*Majeure :* Les propriétés de chaque personne divine prouvent qu'elle est d'essence divine ; d'où résulte que les trois personnes ont, au moins, une même essence, une même οὐσία δεύτερα.

*Mineure :* Or, dans les choses divines, il n'y a aucune distinction entre l'abstrait et le concret. La substance seconde est, identiquement, et formellement, et absolument, la substance première.

*Conclusion :* Donc les trois personnes divines ont une même substance, une même οὐσίαν πρώτην. Elles sont formellement consubstantielles. Dieu est unique en substance (1).

### § 5. — Enseignement de saint Grégoire de Nazianze.

Le Docteur de Nazianze corrige le Docteur de Nysse par la même méthode. Il semble même que, sans le nommer, il le prenne à partie pour l'exagération de son réalisme.

---

(1) Lire la belle analyse de saint Augustin, au livre VII de *la Trinité*.

C'est dans un des fameux discours « théologiques ». Il s'agit encore de répondre au reproche d'adorer trois dieux.

« Pour nous, dit saint Grégoire, un seul Dieu, parce qu'une seule divinité, et que ceux qui procèdent se rapportent à l'UN dont ils procèdent, tout en étant TROIS suivant la foi. Car l'un n'est pas plus Dieu, l'autre n'est pas moins Dieu; l'un n'est pas d'abord, l'autre ensuite. Ils ne sont pas divisés de volonté, séparés en puissance; rien là qui puisse rappeler une division. Pour tout dire en un mot, la Divinité est indivise dans les divisés; comme dans trois soleils qui se compénétreraient, unique serait le mélange de la lumière. Donc, lorsque nous visons la divinité, la cause première, la monarchie, le UN nous apparaît; et lorsque nous visons ceux en qui est la divinité, et ceux qui procèdent du Principe premier en même éternité et gloire, nous adorons les TROIS (1). »

Après avoir affirmé l'unité divine dans ces termes éloquents, notre Docteur se pose cette objection :

« Mais quoi! dira-t-on, est-ce que chez les païens aussi on n'admet pas une seule divinité, de même que chez eux la philosophie la plus savante n'admet parmi nous qu'une seule humanité, comprenant tout le genre humain? Et cependant il n'y a pas chez eux qu'un seul Dieu; on en compte plusieurs, comme il y a plusieurs hommes. — Mais, reprend Grégoire, dans ce cas, la communauté n'a formellement l'unité que dans la pensée, ἐκεῖ μὲν ἡ κοινότης τὸ ἓν ἔχει μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν. Quant aux individus, ils sont divisés les uns des autres par le temps, les passions, les qualités. Car non seulement nous sommes composés, mais encore opposés aux autres et à nous-mêmes, ne restant pas identiquement les mêmes un seul jour, combien moins toute la vie! soumis dans nos âmes

(1) S. Grég. de Nazianze, *Theol. V*, orat. XXXI, § 14.

et dans nos corps à des chutes continuelles et à un flux perpétuel (1). »

Dans ce passage, on retrouve quelque reste du système de Porphyre sur l'individuation par les accidents. Mais la pensée maîtresse vise la distinction entre l'unité abstraite de l'espèce et l'unité réelle de l'individu. Parmi les hommes l'unité est abstraite, la réalité est multiple ; en Dieu, pas d'unité abstraite, la réalité de substance est une et singulière.

### § 6. — Enseignement de saint Damascène.

Pour mieux comprendre cette solution, adressons-nous au disciple de saint Grégoire, à saint Jean Damascène, qui a développé d'une manière didactique la pensée de son auteur favori (2).

Toute son explication repose sur « la différence entre la considération d'une chose dans sa réalité et la considération de cette même chose dans son analyse rationnelle, ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. » Or, dit-il, parmi les créatures, les hypostases sont réellement séparées et nous apparaissent telles, lorsque nous considérons les réalités en elles-mêmes. Quant à leur unité de nature spécifique, elle est le terme d'un concept rationnel, αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστι θεωρητή. Mais lorsqu'il s'agit de la Trinité, c'est tout au rebours, τὸ ἀνάπαλιν. L'unité, voilà la réalité considérée en elle-même, τὸ κοινὸν καὶ ἓν πράγματι θεωρεῖται. La distinction

(1) S. Grég. de Nazianze, *Théol. V*, orat. xxxi, § 15.
(2) S. Damasc., *Foi orthod.*, lib. I, c. viii, — M., col. 828.

s'opère par la pensée, ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον, c'est-à-dire par les seules caractéristiques de paternité, de filiation et de procession.

Cette explication du grand scolastique grec mérite d'être discutée avec attention. Car, à première vue, une double hésitation vient à l'esprit. Notre philosophe, en combattant le réalisme outré de saint Grégoire de Nysse, est-il tombé dans ce conceptualisme qui voit dans l'unité spécifique une pure conception de la raison humaine? — Doute plus grave : notre théologien, pour défendre l'unité de Dieu, n'admet-il entre les personnes divines qu'une distinction de raison ?

Ces deux doutes se résolvent l'un par l'autre; le théologien et le philosophe s'expliquent mutuellement. Voici donc comment nous comprendrons toute cette doctrine, en nous rappelant que la visée grecque tombe toujours immédiatement sur une hypostase, qu'il s'agisse de la créature ou du Créateur.

Lorsque je pense à Pierre ou à Paul, je rencontre, d'abord et immédiatement, une hypostase réelle et réellement séparée de toute autre hypostase, soit par elle-même, soit par la croûte de ses accidents. Mais ma visée peut se prolonger vers la « nature », que je reconnais la même dans Pierre et dans Paul : de là une distinction entre la réalité considérée à l'état concret, τὸ πράγματι θεωρουμένον, et la réalité considérée à l'état abstrait, τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρουμένον. Dans les deux cas, c'est toujours la réalité, mais il y a cependant une distinction *de raison* ou *virtuelle* entre l'hypostase et sa nature.

Or cette distinction n'existe pas en Dieu. Chaque hypostase est la substance divine toute nue. La visée qui tombe

sur une hypostase divine atteint du même coup la nature divine. Aucune abstraction possible, aucune distinction, même logique, entre l'hypostase et la nature. Une hypostase divine doit être conçue immédiatement comme Dieu tout entier, comme le Dieu unique, subsistant par la subsistence même de cette hypostase.

Et voilà ce qui sépare le divin et l'humain, l'incréé et le créé. Parce que le créé n'est que le terme d'une participation créatrice, on peut et on doit distinguer entre le participant et le participable, entre le singulier et l'universel, entre la réalité conçue d'une façon concrète et la réalité conçue d'une façon abstraite. Mais toutes ces distinctions doivent être bannies de Dieu. Dieu est sa divinité, l'hypostase est sa propre nature. Chaque personne, dit le grand philosophe saint Maxime, est toute la divinité, et la divinité est toute la personne.

Voilà, certes, une métaphysique, à la fois bien réaliste à l'égard du créé, et bien sublime à l'égard de l'incréé. Voilà la simplicité divine opposée, d'une manière bien nette, à la composition des créatures. — Et, dans ce concept de l'Unité divine, comment réapparaît la Trinité de personnes? — par une opération de l'esprit qui distingue, dit saint Damascène, ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διηρημένον. En effet, la pensée atteignant le Dieu subsistant, l'atteint avec son mode d'origine personnel, et la distinction se fait par là même que l'esprit conçoit : ou Dieu engendrant, ou Dieu engendré, ou Dieu procédant. Ces trois sortes d'origine sont réellement différentes; les trois personnes sont donc réellement distinctes. Mais si elles s'opposent entre elles comme les termes de réelles relations, elles ne s'opposent aucunement à la réalité de la substance, puisque de sim-

ples relations d'origine ne peuvent en rien modifier les choses elles-mêmes. Par conséquent, notre esprit doit concevoir l'unité dans tout ce qui est substance divine, et ne doit distinguer que les relations d'origine.

C'est là ce que notre Docteur entend par ces mots : En Dieu la distinction est dans le concept, ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διηρημένον. Il s'explique lui-même, en ajoutant aussitôt après : « En effet, nous connaissons un seul Dieu. Mais c'est dans les seules propriétés de paternité, de filiation et de procession ; sous le rapport de principe et de principié et de perfection d'hypostase, c'est-à-dire, en tant que mode d'existence, τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, c'est en cela, dis-je, que nous concevons la différence (1). »

En résumé, saint Damascène nous enseigne qu'il faut éviter toute distinction, même logique, entre la nature et l'hypostase divine. Donc, s'il est interdit de concevoir l'hypostase avant ou sans la nature, il est également interdit de concevoir la nature avant une hypostase, et de concevoir une subsistence absolue affectant la nature en elle-même et logiquement antérieure aux trois personnes. Encore une fois, aucune abstraction, aucune distinction licite entre une quelconque de ces personnes et la réalité absolue. La distinction n'apparaît que lorsqu'on oppose les personnes par leurs relations mutuelles.

Suivant cet enseignement, tous les noms divins, qui signifient l'être absolu ou la perfection ou l'opération ou la domination, doivent être appliqués à toute la divinité, identiquement, simplement, indistinctement. « Les seuls noms qui distinguent sont : le Père, le Fils et l'Esprit, le

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, lib. I, c. VIII.

principe, le terme, l'innascible, l'engendré, le procédant : lesquels noms ne signifient pas la nature, mais les relations réciproques et le mode d'existence (1). »

### § 7. — Enseignement de saint Anselme.

Cette doctrine du théologien grec se résume donc dans l'adage même de saint Anselme : *In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationum oppositio*, et ces deux éminents Docteurs l'interprètent avec une égale profondeur. Écoutons saint Anselme.

Après avoir montré que Dieu ne peut procéder de Dieu qu'en demeurant en Dieu, il dit :

« Mais puisque Dieu en Dieu n'est qu'un seul Dieu, il faut nécessairement que lorsque Dieu naît de Dieu, un seul Dieu soit l'engendrant et l'engendré, « unus solus est Deus gignens et genitus »; et que, lorsque Dieu procède de Dieu, un seul Dieu soit le procédant et le principe de procession, « unus tantummodo Deus est procedens et de quo procedit ». D'où il suit inévitablement, puisque Dieu n'a pas de parties, mais qu'il est tout entier ce qu'il est; il suit, dis-je, que l'unique et identique Dieu, tout entier est Père, tout entier est Fils, tout entier est Esprit-Saint, « unum eumdemque et non alium Deum, totum esse Patrem, totum esse Filium, totum esse Spiritum sanctum ». C'est pourquoi, en tant que Dieu de Dieu et Dieu en Dieu n'est qu'un seul Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, gardent dans la divinité le singulier, comme s'il s'agissait d'un seul homme. Mais en tant que Dieu est de Dieu par naissance ou par procession, et que le principe et le terme ne peuvent être un seul et identique sujet; suivant les noms qui signifient ces relations,

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, lib. I, cap. x. — M., col. 837.

le Père et le Fils et le Saint-Esprit gardent le pluriel, comme s'il s'agissait de plusieurs personnes humaines (1). »

Quel parfait accord entre saint Anselme et saint Damascène! Qu'il est beau de voir l'école grecque et l'école latine représentées par de tels génies dans la communauté d'une si haute doctrine!

## ARTICLE III.

### DEUXIÈME EXPLICATION : RÉDUCTION A L'UNITÉ DE NATURE.

#### § 1. — Le mot « nature » très employé par les anciens Pères.

Lorsqu'on lit les anciens défenseurs de la Trinité, on est surpris de les entendre affirmer de toute manière l'unité de nature divine, sans aller droit à l'identité de substance. C'est pourtant cette dernière expression qui formule le dogme de la façon la plus nette et la plus précise. Mais on doit se rappeler les ambiguïtés primitives du mot : οὐσία, et les difficultés qu'on a éprouvées à le distinguer du mot : ὑπόστασις dans le langage ecclésiastique. Les anciens préféraient donc le mot : φύσις « nature », qui ne pouvait donner prétexte à aucune calomnie.

Nous trouvons aussi le mot *natura* très employé par les anciens Latins. Saint Augustin attribue cette habitude à

(1) S. Anselmus, *De processione S. Spir.*, cap. XXIX.

l'ignorance des mots *essentia* et *substantia*. « Les anciens écrivains latins, dit-il, ne connaissant pas ces mots dont l'usage est assez nouveau, à leur place disaient : *la nature* (1). »

Au fond, les deux mots φύσις et οὐσία répondent à la même réalité, lorsqu'on les prend dans le sens concret, comme le faisaient les Pères de l'Église. Dans ses *Dialectiques*, saint Damascène définit le mot φύσις d'après Aristote : « La nature, dit-il, est dans chaque être le principe du mouvement et du repos. » Puis il ajoute, toujours d'après Aristote : « La nature n'est autre chose que l'usie. Car c'est de l'usie que résulte la puissance du mouvement ou du repos, et l'usie est la cause du repos et du mouvement (2). »

### § 2. — Utilité de ce mot.

Saint Damascène ajoute : Le mot « nature » dérive du mot : « naître », λέγεται δὲ φύσις παρὰ τὸ πεφυκέναι. Cette étymologie nous explique pourquoi dans la lutte contre les ariens, les docteurs ont fait un si grand usage du mot : « nature ». Ils invoquaient toujours ce principe évident de soi, qu'un fils est de la même nature que son père; d'où résulte que le Fils de Dieu est Dieu. Saint Hilaire revient constamment sur cet argument, surtout au liv. VII de son traité *De la Trinité*. — J'y renvoie le lecteur.

---

(1) S. Augustin, *De Trinitate*, lib. VII, c. VI, § 11. Il fait la même observation *De moribus Manichæorum*, lib. II, c. II.

(2) S. Damascène, *Dialectiques*, c. 40. — Conf. Aristot., *Physiq.*, liv. II, ch. I.

Lorsque la lutte se transporta sur la personne du Saint-Esprit, on ne pouvait plus parler de « naissance ». Mais le mot φύσις présentait encore ici un autre avantage, en tant qu'il signifie le « principe d'opération ». Les Docteurs s'attachèrent à ce sens pour en conclure à la divinité du Saint-Esprit, et à la consubstantialité des trois personnes.

### § 3. — L'unité de nature prouvée par l'unité d'opération.

Saint Basile, dans une de ses lettres dogmatiques, nous explique cette méthode et en démontre la légitimité. Il s'agissait d'accorder les deux formules « trois hypostases » et « une seule divinité ». Après certains développements qui reviennent moins à notre sujet, le saint Docteur fait remarquer que nous ne pouvons pas contempler la nature divine en elle-même.

« Il est donc de toute nécessité de nous laisser guider par les opérations que nous connaissons, pour parvenir à la connaissance de la nature divine. Donc, si nous voyons que les opérations du Père, du Fils et du Saint-Esprit, diffèrent entre elles, nous pourrons, de cette différence d'opérations, conjecturer une différence de natures. Car les natures différentes ne concordent pas dans leurs opérations spécifiques : le feu ne refroidit pas, et la glace n'échauffe pas ; la différence de nature détermine la différence d'opération. Si, au contraire, nous constatons que l'opération du Père, du Fils et du Saint-Esprit, est parfaitement une sans aucune différence ou distinction, force nous sera de conclure de l'identité d'opération à l'unité de nature (1). »

(1) S. Basile, *Ad Eustathium archiatrum*, epist. 189, § 6.

Saint Basile s'attache ensuite à établir que, d'après l'Écriture, chaque opération divine provient du Saint-Esprit aussi bien que du Père et du Fils, et il conclut :

« Donc l'identité d'opération dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, montre clairement l'indistinction de nature. Par conséquent, si le mot « divinité » exprime la nature même de Dieu, il reste établi par la communauté d'usie que ce mot convient absolument au Saint-Esprit (1). »

Saint Grégoire de Nysse tient le même langage. Voulant démontrer que le Saint-Esprit est Dieu comme le Fils, parce que, comme lui, il remet les péchés, ce Docteur fait le raisonnement suivant :

« En ceux qui ont une opération unique, il n'y a qu'une nature absolument identique, ὧν ἡ ἐνέργεια μία, καὶ ἡ φύσις πάντως ἡ αὐτὴ τούτων ἐστίν. Car toute opération est l'effet d'une puissance. Si donc l'opération et la puissance sont uniques, comment concevoir que les natures soient autres, dans ceux où nous ne trouvons aucune différence de puissance ou d'opération (2)? »

Tous les Pères ont suivi cette même voie pour établir la consubstantialité des trois personnes. Tous se sont appuyés sur l'unité d'opération extérieure pour démontrer l'unité de la nature divine. Et comprenez, je vous prie, jusqu'où pousse leur argumentation. Il ne peut pas être ici question d'abstractions. L'opération divine, se terminant au concret, est concrète elle-même, et part d'une nature concrète. D'où il faut conclure, par rapport à la nature divine, non

(1) S. Basile, *Ad Eustathium archiatrum,* epist. 189, § 7.

(2) S. Grég. de Nysse, *De l'oraison dominicale*, troisième discours. — M. XLIV, col. 1160.

pas simplement à l'unité spécifique, mais bien à l'unité concrète et numérique, en un mot, à la consubstantialité.

### § 4. — Comment concevoir cette unité d'opération.

Une difficulté, sans doute, s'élève dans l'esprit du lecteur. Nous venons d'entendre les Docteurs grecs affirmer que l'opération extérieure des trois personnes est unique, identique, sans différence aucune. Que devient ce que nous avons dit du rôle formel de chaque personne dans l'action créatrice ou providentielle? Retombons-nous dans le concept d'une opération surgissant directement de la nature, sans que les personnes interviennent sinon par voie d'identité?

Saint Basile donne à cette difficulté une réponse où nous retrouvons le diagramme en ligne droite. Il reproche à Eunomius d'avoir dit que le Verbe n'est pour le Père qu'un ministre subalterne, ὑπουργός.

« Mais quoi! dit-il, n'enseignons-nous pas, nous aussi, que toutes choses ont été faites par le moyen du Fils? Oui sans doute : mais nous l'enseignons dans ce sens que le vouloir divin, surgissant de la cause première comme d'une source, s'avance vers l'opération, à travers le Verbe propre image de Dieu, Ὅτι τὸ θεῖον βούλημα, οἷον πηγῆς τινος, τῆς πρώτης αἰτίας ἀφορμηθὲν, διὰ τῆς οἰκείας εἰκόνος τοῦ Θεοῦ λόγου, πρόεισιν εἰς ἐνέργειαν (1). »

Observez comment saint Basile vise toujours les personnes *in recto*. Le vouloir part de la première personne; — il passe dans la seconde, et cela sans altération aucune,

(1) S. Basile, *Contr. Eunom,* lib. II. — M. XXIX, col. 617.

puisque le Verbe est la propre image du Père ; — et de là, il procède à l'opération. Les deux personnes concourent donc personnellement à la même action, et l'action est la même à cause des rapports réciproques des deux personnes.

Cette théorie grecque est exactement la même pour l'opération extérieure des trois personnes. Comparez ce concept d'une opération qui est une, parce qu'elle circule à travers les trois personnes qui la produisent ; comparez-le, dis-je, avec le concept thomiste d'une opération qui est une, parce qu'elle sort d'une nature subsistante en elle-même avant d'être complétée par les subsistences relatives. Sans vous contraindre à choisir entre saint Basile et Cajétan, ne puis-je vous demander d'avouer que leurs manières de concevoir l'unité de l'opération divine sont absolument différentes ?

Que si l'on veut prendre pour arbitre un Docteur latin, je propose saint Hilaire. Il explique le texte : *Non potest Filius facere ab se quidquam* par l'autre texte : *quæ sunt ei placita facio semper*. On m'excusera de ne pas traduire :

« In angusto es, impietas, et te munitissima fidei nostræ pietas concludit. Agit aliquid Filius, aut non agit. Si non agit, quomodo in his quæ agit placet ? Si autem agit, quomodo agit in his quæ ab se non agit ; cum et proprium sit egisse quæ placeant, et sine merito sit non ab se egisse quæ gesserit ?

« Sed naturæ, cui contradicis, hæc unitas est, ut ita per se agat, ne a se agat ; et ita non ab se agat, ut per se agat. Intellige agentem Filium et per eum agentem Patrem. Non ab se agit, cum Pater in eo manere monstrandus est. Per se agit, cum secundum Filii nativitatem agit ipse quæ placita sunt. Infirmus sit non a se agendo, nisi adeo ipse agit ut quæ agit placeant. Non sit vero in unitate naturæ, si non quæ ipse agit

et in quibus placet, non per se agit, sed manens in eo ad agendum Pater edocet. Ita et manendo docet Pater, et Filius agendo non ab se agit ; et non ab se agens Filius, cum quæ placita sunt facit, ipse agit. Ac sic unitas naturæ retinetur in agendo : dum et ipse operans non operatur ab se, et ipse ab se non operatus operatur (1). »

### § 5. — Développement de saint Grégoire de Nysse.

J'ai fait connaître la singulière raison que l'évêque de Nysse apportait pour défendre la formule : « Un seul Dieu ». Il doutait lui-même de son explication, et dans le même traité, il en propose une seconde qu'il déclare meilleure, et qui a été soutenue par d'autres Docteurs, comme nous le dirons plus tard (2).

Cette explication consiste à soutenir que le nom « Dieu » ne se rapporte point directement à la nature divine, mais simplement à une opération de cette nature. Θέος, dit-il, vient de θεᾶσθαι, *voir*. Ce mot exprime uniquement que l'Être suprême dont nous ne pouvons connaître la nature, nous voit et nous inspecte. « Dieu » signifie celui qui voit, comme « créateur » celui qui crée, « monarque » celui qui gouverne.

Après cette interprétation discutable, il se place vis-à-vis de l'objection : — Raison de plus, dira-t-on, pour dire trois Dieux. S'il s'agissait, en effet, d'un nom de nature, on pourrait craindre de diviser la nature divine en trois parts. Mais l'usage veut que l'on nomme au pluriel, non seulement les hommes qui ont une commune nature, mais

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. IX, §§ 47 et 48.
(2) Voir Étude VII[e].

ceux qui exercent les mêmes fonctions ou les mêmes métiers. On dit des laboureurs, des avocats, des géomètres; on doit donc dire trois Dieux, c'est-à-dire trois inspecteurs.

Écoutons maintenant la magnifique réponse de notre Docteur. C'est bien ici le Docteur de l'Église, qui va nous montrer comment l'opération divine est parfaitement une, accomplie identiquement la même par chaque personne en communion des autres, sans que cependant le rôle personnel disparaisse dans cette unité d'action.

« On peut peut-être, dit-il (1), donner une solide raison, pourquoi on nomme au pluriel les hommes qui exercent la même fonction, et pourquoi le Divin doit s'appeler un seul Dieu et une seule divinité, bien que ce nom ne distingue pas les trois hypostases. Lorsqu'il y a plusieurs avocats, leur office est le même, il est vrai; de là pour tous une même dénomination. Mais chacun d'eux exerce son office séparément; à part celui-ci pérore, à part celui-là. Donc parmi les hommes, on doit nommer au pluriel ceux qui exercent les mêmes fonctions, parce que l'opération individuelle de chacun est séparée des autres et circonscrite par une personnalité singulière.

Quant à la nature divine, nous n'avons pas été instruits à dire, que le Père opère seul sans que le Fils l'accompagne, ou qu'à son tour le Fils agisse individuellement sans l'Esprit. Mais toute opération, partant de Dieu pour se terminer aux créatures, quel que soit du reste le concept et le nom spécial qui la distingue, part du Père, passe par le Fils, et s'accomplit dans le Saint-Esprit, ἐκ Πατρὸς ἀφορμᾶται, καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται. C'est pourquoi l'opération ne se divise pas entre plusieurs opérateurs, comme si le soin de chacun d'eux pour la même chose était individuel et séparé. Tout ce qui est opéré, soit pour notre providence, soit pour le

(1) S. Grég. de Nysse, *Quod non sint tres dii.* — M. XLV., col. 125.

gouvernement de l'univers, est opéré par les TROIS sans pour cela être triple. »

S. Grégoire cite comme exemple la grâce vivifiante, qui, d'après l'Écriture, nous vient du Père et du Fils et du Saint-Esprit; et cependant nous ne recevons pas trois vies, mais une seule vie, « la même étant opérée par le Père, étant disposée par le Fils, et dépendant du vouloir de l'Esprit ».

« On comprend par cet exemple, continue notre Docteur (1), comment l'opération de la sainte Trinité n'est pas divisée suivant le nombre des hypostases, mais est un seul mouvement de volonté libérale, une seule disposition, allant du Père par le Fils vers l'Esprit. Car nous ne disons pas trois vivificateurs de ceux qui opèrent une même vie, trois bons de ceux que nous considérons dans la même bonté. C'est ainsi que nous ne pouvons appeler trois dieux, ceux qui exercent sur nous et sur toute la création la même puissance et action inspectrice, conjointement et indistinctement l'un de l'autre... A ceux qui opèrent l'un par l'autre une même opération, on ne peut attribuer au pluriel le nom de l'opération. Or absolument une est la raison objective de la puissance surveillante et inspectante, dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, comme nous l'avons dit plus haut. Elle jaillit du Père comme de sa source, et est opérée par le Fils, qui accomplit le bienfait dans la puissance de l'Esprit.

En résumé, aucune opération ne se distingue suivant les hypostases, comme si elle procédait individuellement de chacune sans le concours des autres. Mais toute providence et sauvegarde, l'administration de toutes choses sensibles ou célestes; toute action, qu'elle conserve, qu'elle redresse, ou qu'elle dirige, est une et non triple. Elle est exercée par la sainte Trinité, et n'est pas divisée suivant le nombre des personnes,

(1) S. Grég. de Nysse, *loc. cit.*

comme si chaque œuvre considérée en soi fût ou du Père seul, ou du Fils individuellement, ou du Saint-Esprit séparément. »

Certes! voilà bien le dogme affirmé dans toute sa précision, et sous ce rapport il n'y a pas de différence entre le grec et le latin. Et pourtant comme la forme de l'enseignement est différente!

## ARTICLE IV.

### TROISIÈME EXPLICATION : RÉDUCTION A L'UNITÉ DE SUBSTANCE.

#### § 1. — Comparaison de saint Athanase.

Nous avons entendu les Docteurs affirmer l'unité d'essence et de nature. Leur enseignement est contenu dans cette phrase de celui qui fut leur commun Maître : « Le Fils et le Père, dit saint Athanase, sont un par l'individualité d'une commune nature et par l'identité d'une unique divinité. Ἕν εἰσιν Αὐτὸς καὶ ὁ Πατὴρ τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως, καὶ τῇ ταυτότητι τῆς μιᾶς θεότητος (1). »

Au fond, toutes les explications relatives à l'essence et à la nature convergent, comme nous l'avons constaté, vers une même affirmation, celle de l'identité de substance. J'ai dit de plus pourquoi les Docteurs évitaient l'expression ταυτότης οὐσίας. Saint Athanase garde la même ré-

(1) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. III, § 4. — M. XXVI, col. 329.

serve. Mais sans prononcer le mot, il enseigne la chose par une comparaison bien connue des Latins, et qu'on aime à retrouver dans l'antiquité grecque.

Expliquant pourquoi les catholiques ne disent pas μονοούσιος, mot profané par les sabelliens, mais ὁμοούσιος, et comment ils ne disent pas *trois hypostases divisées* afin d'éviter le polythéisme :

« Il en est, dit-il, comme d'un fleuve non séparé de la source qui l'engendre, bien qu'il y ait là deux formes et deux noms. Le Père n'est pas le Fils, et le Fils n'est pas le Père; car le Père est père du Fils et le Fils est fils du Père. De même que la source n'est pas le fleuve et le fleuve n'est pas la source, et cependant tous deux sont une seule eau, identiquement la même, communiquée de la source au fleuve; ainsi la divinité vient du Père au Fils sans écoulement et sans séparation (1). »

Il est impossible d'enseigner plus explicitement l'identité de substance, tout en évitant prudemment une expression ambiguë.

### § 2. — Témoignages explicites.

On fut tenu à moins de précautions, après que saint Basile eut nettement distingué les significations des mots : οὐσία et ὑπόστασις. Cependant ce Docteur ne se départit pas de la prudence de langage dont il s'était fait une loi, et s'en tint aux formules de ses devanciers.

Comme toujours, son ami de Nazianze fut plus hardi. Ce grand théologien de la Trinité répète plusieurs fois qu'il y a identité de substance entre les trois personnes

(1) S. Athanase, *De expositione fidei*, § 2. — M. XXV, col. 204.

divines. « La Trinité, dit-il, est et doit être crue un seul Dieu, non moins en vertu de la concorde de pensée qu'en vertu de l'identité d'usie, τὴν τῆς οὐσίας ταυτότητα (1). » Et ailleurs : « Ils sont l'un à l'autre autant qu'à soi-même, par identité de l'usie et de la puissance, ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως (2). »

J'ai cité plus haut le passage où saint Épiphane, tout en évitant le mot ταυτοούσιος, déclare que le Fils est identique au Père en divinité et en usie, ταυτὸν τῇ θεότητι καὶ τῇ οὐσίᾳ.

Grâce à saint Grégoire et à saint Épiphane, l'obstacle est donc franchi, et leur langage est reproduit par ceux qui viennent après. Je me contente de citer saint Cyrille d'Alexandrie.

« De ceux qui ont une même action, on doit confesser qu'ils sont de même substance, τῆς αὐτῆς οὐσίας (3). » — Le Fils « étant physiquement dans le Père, est un avec lui par l'identité de la substance qui est la divinité, διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας, ἥτις ἐστὶν ἡ θεότης (4). » — « Bien que le Père et le Fils soient deux en nombre, on ne doit pas dire que le Fils soit autre chose que le Père, sous le rapport de la divinité et l'identité de substance, ὅσον εἰς τὴν θεότητα καὶ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας (5). » — Il n'y a qu'à parcourir les œuvres de ce grand Docteur pour recueillir autant de témoignages semblables que l'on voudra.

---

(1) S. Grég. de Nazianz., orat. VI, § 13. — M. XXXV, col. 740.

(2) Id., orat. XXXI, § 16. — M. XXXVI, col. 152.

(3) S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assertio 10ª. — M. LXXV, col. 137.

(4) Id., *ibid.*, assert. 12ª. — M., col. 180.

(5) Id., *ibid.*, — M., col. 184.

Je termine par celui-ci à cause de sa beauté : « Le Père est le Père, le Fils est le Fils, et l'Esprit est l'Esprit ; mais l'identité de substance réduit à l'unité, ἀλλ' οὖν ἡ τῆς οὐσίας ταυτότης συλλέγει πρὸς ἕνωσιν (1). »

### § 3. — Saint Grégoire de Nazianze.

Voici donc l'identité de substance affirmée de la manière la plus explicite, grâce à une détermination de jour en jour plus précise du langage ecclésiastique. Mais cette identité était déjà exprimée par le mot : ὁμοούσιος. La foi traditionnelle fut toujours la même, contenue dans une formule de saint Grégoire de Nazianze, formule trop belle pour n'être pas rapportée ici.

Après avoir expliqué que le Père et le Fils et le Saint-Esprit ne diffèrent que par des caractères d'origine, il conclut :

« Le Fils n'est pas père; car un seul Père, mais il est ce qu'est le Père. L'Esprit n'est pas fils, parce qu'il procède de Dieu; car un seul Fils unique, mais il est ce qu'est le Fils. UN sont les TROIS en divinité ; TROIS est le UN en caractères particularisants. Ce n'est donc ni le UN de Sabellius, ni les TROIS de l'hérésie actuelle (2). »

On remarquera dans ce passage, comment saint Grégoire se rapproche de la manière scolastique, en contemplant en elle-même et directement la nature divine.

---

(1) S. Cyrille d'Alexandrie, *Contra Julianum*, lib. IV. — M. LXXVI, col. 725.

(2) Οὔτε γαρ ὁ Υἱὸς πατὴρ, εἷς γὰρ Πατὴρ, ἀλλ' ὅπερ ὁ Πατήρ· οὔτε τὸ Πνεῦμα Υἱός, ὅτι ἐκ τοῦ Θεοῦ, εἷς γὰρ ὁ Μονογενὴς, ἀλλ' ὅπερ ὁ Υἱός. Ἐν τὰ Τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ Ἓν Τρία ταῖς ἰδιότησιν. (S. Grég. de Nazianze, orat. XXXI, § 9. — M. XXXVI, col. 144.)

Pour lui, les concepts de l'unité et de la Trinité sont sur le même plan. « Bornez-vous, dit-il, à savoir qu'il faut adorer l'unité dans la Trinité, et la Trinité dans l'unité, Μονάδα ἐν Τριάδι καὶ Τριάδα ἐν Μονάδι προσκυνουμένην. C'est un mystère de distinction et d'union (1). »

Nous constaterons souvent que le théologien de Nazianze est l'anneau brillant entre l'Orient et l'Occident ; et voici, pour terminer, un mouvement d'éloquence qui sera toujours applaudi dans tous les siècles et par toutes les écoles.

« Lorsque je parle de Dieu, dit-il dans un de ses plus beaux sermons, vous devez vous sentir baignés dans une seule lumière et dans trois lumières. Je dis « trois », comme caractères propres, ou comme hypostases, ou comme personnes (ne disputons pas sur les mots, pourvu que les syllabes offrent le même sens). Je dis « une », sous le rapport de l'usie, c'est-à-dire de la divinité. Car il y a là division indivise, conjonction avec distinction. Un seul dans les Trois; c'est la divinité. Les Trois Un seul; j'entends les Trois en qui est la divinité, ou pour parler plus exactement, qui sont la divinité (2). »

---

(1) S. Greg. de Nazianze, *In laudem Heronis*, orat. XXV, § 17. — M. XXXV, col. 1221.

(2) Ἓν γὰρ ἓν Τρισὶν ἡ θεότης· καὶ τὰ Τρία Ἕν, τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης, ἢ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ θεότης. (Id., *In sancta lumina*, orat. XXXIX, § 11.) Observez comment S. Grégoire ne dit pas : « trois personnes en Dieu », mais « un Dieu en trois personnes ». Chez les Grecs, la personne est toujours le contenant, et la nature le contenu.

## ARTICLE V.

### QUATRIÈME EXPLICATION : RÉDUCTION A L'UNITÉ D'ORIGINE.

#### § 1. — De la « Récapitulation ».

J'ai déjà dit que les ariens reprochaient aux catholiques d'introduire la *polyarchie* par le dogme de la Trinité. Ils en appelaient bruyamment au dogme de la *monarchie* divine. Par ce mot ils entendaient, non seulement l'unité du gouvernement providentiel, mais encore l'unité de principe, μόνη ἀρχή. Car, suivant la métaphysique en honneur à cette époque, la Monade est principe de tout.

Cet axiome a son sens vrai, et les Pères de l'Église ne le désavouaient pas. Ils montraient donc que ce beau principe découle du dogme catholique, puisque ce dogme affirme une seule substance divine, une seule nature divine, un seul Dieu.

Mais la calomnie aiguillonnant leur foi, nos Docteurs se firent un devoir de soutenir l'honneur de l'Unité, en la plaçant non seulement en Dieu, mais encore au faîte même de la Trinité, c'est-à-dire plus haut que la raison ne peut la concevoir, et par conséquent à l'abri de tout sophisme de l'impiété. — Oui, dirent-ils, il y a une monarchie, mais autrement sublime que celle que peut concevoir la philosophie. Vous vous contentez d'attribuer à la Monade

cet honneur qu'elle soit le principe des choses créées. Pour nous, nous lui reconnaissons cette gloire qu'elle est le principe des choses incréées. Gloire incomparable que la foi seule a pu nous révéler, en nous apprenant à croire que dans la Trinité même, le Père est le principe des deux autres personnes.

C'est là, en effet, le fond du dogme de la Trinité. Pour bien comprendre comment nos grands Docteurs ont pénétré dans ce mystère de l'unité, il faudrait développer leur théorie des processions divines. Je remets à plus tard cette étude, et je me contente de rapporter ici quelques textes qui expriment la *Récapitulation*, συγκεφαλαίωσις, de la Trinité dans l'Unité, suivant la belle expression que nous devons à un pape.

### § 2. — Enseignement du pape saint Denis.

Saint Athanase a conservé avec un religieux respect une lettre doctrinale adressée par saint Denis de Rome à saint Denis d'Alexandrie. C'est, en effet, un document qui porte tous les caractères du magistère infaillible. Le pape condamne les ariens « qui divisent, morcèlent et détruisent le plus vénérable dogme de l'Église de Dieu, la *Monarchie*, qu'ils séparent en trois puissances, trois hypostases divisées, et trois divinités ». C'est le contraire de Sabellius. « Celui-ci blasphémait, en disant que le Fils est le Père et réciproquement. Ceux-ci prêchent d'une certaine façon trois dieux, puisqu'ils divisent la sainte Unité en trois hypostases séparées et absolument étrangères l'une à l'autre. » Après cet exposé des erreurs contraires, le pape définit la foi dans les termes suivants :

« Il est nécessaire qu'au Dieu de toutes choses soit uni le Verbe divin. Il faut qu'en Dieu revienne habiter et vivre le Saint-Esprit. Enfin il est de toute nécessité que la divine Trinité soit *récapitulée* et ramassée en un seul, comme en un faîte, c'est-à-dire, dans le Dieu de toutes choses, le Tout-Puissant (1). »

### § 3. — Textes de saint Grégoire de Nazianze.

Malgré les affinités que j'ai signalées entre le langage latin et plusieurs déclarations de saint Grégoire, au fond, ce Docteur reste fidèle à la méthode grecque de viser les personnes, plus immédiatement que la nature. Aussi nous retrouvons chez lui cette belle pensée de la « récapitulation » de la Trinité dans le Père.

Citons quelques passages où il s'exprime à cet égard avec son éloquence ordinaire.

Dans un sermon prononcé au concile de Constantinople il dit :

« Si pour honorer le Fils et l'Esprit, nous devions les supposer sans origine, ou les rapporter à un principe étranger, il faudrait craindre de déshonorer Dieu et de lui opposer quelque chose. Mais si, à quelque hauteur que j'élève le Fils et l'Esprit, je ne les place pas au-dessus du Père et ne les sépare pas de leur principe, si je place là-haut une sublime génération et une admirable procession; voyons, arien, je te le demande : lequel de nous deux déshonore Dieu? Nest-ce pas toi qui le reconnais bien pour le principe des créatures, mais qui

(1) ... Ἤδη καὶ τὴν θείαν Τριάδα εἰς Ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα, τὸν Θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντακράτορα λέγω, συγκεφαλαιοῦσθαι τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. (Cité par S. Athanase, *De decretis Nicænæ synodi*, § 26. — M. XXV, col. 464.)

lui refuses d'être le principe de ses égaux en nature et en gloire, comme nous le confessons...?

« Pour moi, continue saint Grégoire, en affirmant que le Principe de la divinité est hors du temps, de la division et de la définition, j'honore d'abord le Principe et au même degré ceux qui procèdent du Principe, τήν τε Ἀρχὴν τιμῶ καὶ τὰ ἐκ τῆς Ἀρχῆς ἐπίσης. Celui-là, parce qu'il est le Principe de telles choses; ceux-ci, parce qu'ils sont tels, et que de telle façon ils procèdent d'un tel Principe, sans en être séparés ni par le temps, ni par la nature, ni pour l'honneur. Ils sont un distinctement et distincts conjointement, quelque paradoxale que soit cette formule; ils sont adorables non moins dans leur relation réciproque que chacun considéré en soi-même (1). »

Dans un autre discours, saint Grégoire expose comment il conçoit le Dieu unique.

« Selon mon jugement, dit-il, on sauvegarde un seul Dieu, en rapportant le Fils et l'Esprit à un seul Principe sans les composer ni les confondre, et en affirmant l'identité de substance et ce que j'appellerai l'unique et même mouvement et vouloir de la divinité (2). »

Et ailleurs, sous une forme plus brève, où se montre mieux le balancement entre l'Unité et la Trinité, comme saint Grégoire l'affecte :

« Pour nous un seul Dieu, parce qu'il existe une seule divinité, et parce que des TROIS que nous confessons, ceux qui procèdent de l'UN se rapportent à l'UN; ἡμῖν εἷς Θεὸς, ὅτι μία θεότης, καὶ πρὸς ἓν τὰ ἐξ αὐτοῦ τὴν ἀναφορὰν ἔχει, κἂν τρία πιστεύεται (3). »

---

(1) S. Grég. de Naz., *De Pace III*, orat. XXIII, §§ 7 et 8. — M. XXXV, col. 1157.

(2) Id., orat. XX, § 7. — M., col. 1073.

(3) Id., orat. XXXI, § 14. — M. XXVI, col. 148.

### § 4. — Théorie de saint Athanase.

Le maître des Docteurs grecs a poussé bien loin cette voie qui remonte jusqu'à l'unité du Principe. Tout en haut une seule substance dans une hypostase; donc unité de principe, *Monarchie*. De cette hypostase procèdent deux hypostases en unité de substance; donc un Dieu unique.

Mais cette unité de Dieu ressort encore mieux des caractères que saint Athanase assigne aux personnes procédantes. Je dois me borner ici à indiquer cette théorie qui sera plus tard le sujet d'une longue étude. Saint Athanase prend à la lettre les paroles de saint Paul : *Christum Dei virtutem et Dei sapientiam* (I Cor. 1, 24). Le Fils est donc « formellement » la sagesse et la puissance du Père. Il en est la perfection physique. Ce qui chez nous n'est qu'une qualité, est en Dieu formellement un Fils; car les propres perfections de Dieu jaillissent de Dieu même.

Étonnez-vous de cette théorie; j'y consens jusqu'à plus ample informé. Mais convenez qu'elle met admirablement en lumière l'unité de Dieu. Un sage et sa sagesse ne font pas deux substances différentes; un puissant et sa puissance sont un seul et même homme. Eh bien, Le Père et Sa Sagesse, le Père et sa Puissance, le Père et le Fils, ne sont qu'une même substance, qu'un seul et même Dieu.

« Puisque le Christ, dit notre Docteur, est Dieu de Dieu, puisqu'il est de Dieu le Logos, la Sagesse, le Fils, la Puissance; pour tout cela, un seul Dieu est annoncé dans les divines Écritures. Le Logos est le Fils de l'unique Dieu; il se rapporte donc à celui de qui il est; de sorte que, bien que le Père et le

Fils soient deux, l'unité de divinité n'est ni divisée ni déchirée. Aussi doit-on dire qu'il y a de la divinité un seul principe, μία ἀρχή, et non deux principes, et que par conséquent il y a monarchie de la manière la plus absolue. De ce Principe même le Logos est le Fils, non comme un autre principe subsistant par soi-même ou comme produit hors du premier Principe; car dans ce cas il y aurait dyarchie, polyarchie; mais comme le propre Fils de l'unique Principe, comme sa propre Sagesse, son propre Logos, procédant de lui, ἀλλὰ τῆς μιᾶς Ἀρχῆς ἴδιος Υἱὸς, ἰδία Σοφία, ἴδιος Λόγος, ἐξ Αὐτῆς ὑπάρχων (1). »

Je montrerai plus tard que cette théorie de saint Athanase a régné dans toute l'école grecque. C'est elle qui a inspiré certaines formules qui distinguent les trois personnes à l'aide d'un même mot employé de trois manières différentes. Je citerai ici deux de ces formules, parce qu'elles expriment l'unité de Dieu par le moyen même de la triplicité de personnes. Le docteur de Nazianze distingue les trois personnes, comme étant « le Véritable, la Vérité, l'Esprit de Vérité, Ἀληθινὸν καὶ Ἀλήθειαν καὶ Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας (2). — Le Docteur de Nysse écrit : « La source de la Puissance est le Père; la Puissance du Père est le Fils; l'Esprit de Puissance est le Saint-Esprit, πηγὴ μὲν δυνάμεώς ἐστιν ὁ Πατὴρ· δύναμις δὲ τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς· δυνάμεως δὲ πνεῦμα τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον (3). »

(1) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. IV, § 1. — M. XXVI, col. 468.
(2) S. Grég. de Nazianz., orat. XXIII, § 11. — M. XXXV col. 1164.
(3) S. Grég. de Nysse, *Advers. Macedon.*, § 13. — M. XLV, col. 1317.

# CHAPITRE IV.

## DE LA CIRCUMINSESSION.

## ARTICLE I.

### SA RAISON FORMELLE.

#### § 1. — Première notion générale.

L'expression περιχώρησις ne semble avoir été appliquée à la Trinité qu'à une époque relativement récente, par saint Damascène. Dans le monde scolastique, ce n'est peut-être qu'au quinzième siècle qu'elle se montre dans le mot *circuminsessio*, qu'on donnait comme sa traduction littérale. Mais, tandis que le mot grec semble très important au Docteur de Damas, le mot latin ne figure guère dans nos théologies que pour la forme, en appendice, et par égard pour les Pères orientaux.

La notion générale qu'on doit attacher à ce mot est la notion d'une *inexistence* mutuelle des divines personnes l'une dans l'autre, suivant cette parole du Sauveur : *Ego*

*in Patre et Pater in me est.* C'est en effet ce texte qu'invoquent continuellement les Docteurs, pour démontrer la consubstantialité du Père et du Fils. Le Père, disent-ils, contient le Fils et le Fils contient le Père; or Dieu est une substance infiniment simple; donc le Père et le Fils ne sont qu'une seule et même substance.

### § 2. — Deux manières de concevoir sa raison formelle.

Petau soulève, au sujet de cet argument, une question qu'il nous faut discuter malgré sa subtilité, parce qu'elle éclaire nos études sur la théorie grecque de la Trinité.

« Cet argument, dit Petau, n'est pas pris *a priori* mais *a posteriori*. En effet, la cause pour laquelle les deux personnes sont une seule divinité et un seul Dieu n'est pas parce qu'elles sont l'une dans l'autre; mais plutôt de ce que leur divinité est unique, il résulte qu'elles sont l'une dans l'autre (1) ». Que cette dernière conclusion soit conforme aux principes de l'École latine, j'en conviens. Mais je crois que la première est celle des Grecs, et qu'en prouvant l'identité de nature par la circuminsession, ils prétendaient bien offrir un argument *a priori*.

En d'autres termes, j'admets avec Petau que la visée latine est exprimée par cette phrase : « Les personnes sont l'une dans l'autre, parce qu'elles sont consubstantielles. » Mais je pense que la visée grecque est exprimée par cette même phrase renversée : « Les personnes sont consubstantielles, parce qu'elles sont l'une dans l'autre. »

Telle est la proposition qu'il nous faut établir.

---

(1) Petau, lib. IV, c. XVI, § 2.

§ 3. — Les scolastiques la déduisent de la consubstantialité.

Petau, discutant le concept de l'hypostase, admet, conformément à l'opinion commune de son temps, que la subsistence est un « mode intrinsèque » de la nature, et il cherche à attirer dans cette opinion les Pères grecs. « A la suite, dit-il, de tant d'antiques et illustres théologiens, nous soutenons que la raison propre d'hypostase consiste dans un certain mode d'exister, en vertu duquel la substance existe individuelle, et cela parfaitement, n'adhérant pas à un autre comme un accident ou comme une partie composante, mais de telle sorte que subsistant par elle-même, elle ne puisse pas former avec une autre hypostase quelque chose de naturellement et vraiment un (1). »

J'ai discuté plus haut cette opinion, dont le défaut radical est de faire rentrer la personnalité dans une catégorie des choses de « nature », tandis que nature et personne répondent à deux concepts irréductibles. Quoi qu'il en soit, cette opinion entraîne avec elle une certaine manière de concevoir l'« inexistence » des trois personnes divines. En effet, d'une part la substance précédant ses modes dans l'ordre logique, et d'autre part l'inexistence étant une existence substantielle, il en résulte que cette inexistence est conçue en même temps que la substance et antérieurement aux modes de cette substance. Pour employer le langage thomiste, nous dirions : « Inexistentia pertinet ad naturam præintellectam terminis suis

(1) Petau, lib. IV, c. VIII, § 8.

personalibus ». A ce point de vue, la circuminsession n'est que la conséquence nécessaire de l'unité de substance, quels que soient ou puissent être les différents modes personnels. — Qu'on me pardonne une comparaison grossière. Il en serait comme d'une même boule affectée à la fois des trois modes de rondeur, de chaleur et de pesanteur, dont on devrait dire : la boule ronde, la boule chaude, la boule lourde sont l'une dans l'autre, parce que toutes trois ne sont qu'une seule et identique substance. On comprend que, réduite à cette conception, la circuminsession ait intéressé médiocrement nos théologiens scolastiques. Dans leur théorie, le dogme de l'unité de Dieu se sauvegarde de lui-même, sans ce surcroît d'explications.

### § 4. — Les Grecs en déduisent la consubstantialité.

Chez les Grecs, la situation d'esprit n'était pas la même. Leur premier concept, tombant sur les personnes, était un concept qui multiplie. Il fallait donc y ajouter un second concept qui réduisît à l'unité. Nous avons vu comment ils ont opéré cette réduction. Réduction à l'unité d'essence, contre les ariens qui ne voyaient que des natures créées dans le Fils et le Saint-Esprit; réduction à l'unité numérique de nature, contre ceux qui n'admettaient pas que ces deux personnes fussent Créateur avec le Père; réduction à l'unité numérique de substance, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu. Mais tout cela ne suffisait pas encore aux Docteurs, pour exprimer dans sa perfection l'unité de la Trinité. En effet, bien qu'ils déclarassent que la substance divine est une, ils avaient l'habitude de considérer cette substance, non en elle-même, mais dans

chacune des trois personnes. Or, dans une telle visée, la pensée traverse la multiplicité pour atteindre l'unité. N'y avait-il pas danger qu'on en vînt à considérer la notion de triplicité comme primant la notion de l'unité? Pour éviter cette erreur, il importait de montrer l'unité comme ressortant de la triplicité même, c'est-à-dire comme résultant des caractères des personnes considérées en elles-mêmes. En d'autres termes, il fallait montrer que les personnes, en tant que personnes, et en vertu même de leurs caractères personnels, sont l'une dans l'autre jusqu'à l'identité de substance. Voilà pourquoi l'École grecque a tant insisté sur la circuminsession.

### § 5. — Texte de saint Athanase.

Que tel ait été le point de vue des Grecs au sujet de la circuminsession, on peut le démontrer par l'une de leurs comparaisons les plus usitées. Écoutons le Maître des Docteurs orientaux, expliquant le texte : *Qui videt me, videt et Patrem.*

« On pourra, dit saint Athanase, tirer une comparaison du portrait d'un roi. Dans le portrait existe la forme et la figure du roi, et dans le roi existe la figure qui est dans le portrait. La ressemblance du roi est complète dans le portrait, de sorte que voir le portrait c'est y voir le roi; et réciproquement connaître le roi, c'est connaître qu'il est celui qui apparaît dans le portrait. De cette similitude parfaite résulte, qu'à celui qui désire voir le roi, le portrait peut dire : « Moi et le roi nous sommes un. Je suis dans le roi et le roi est en moi. Ce que tu regardes en moi, tu le vois en lui, et ce que tu regarderais en lui, tu le vois en moi ». Aussi honorer le portrait, c'est y honorer le roi; car le portrait est sa figure et sa forme. Donc,

puisque le Fils est l'image du Père, il est nécessaire de penser que la divinité et la propriété du Père est l'être du Fils, ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ Πατρὸς τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἐστι. Et c'est ce que signifient les textes : *Qui in forma Dei existens* et *Pater in me* » (1).

Cette belle comparaison a été reproduite par d'autres Docteurs. Or remarquez-le : le roi et son portrait ne sont un, ils ne sont l'un dans l'autre, qu'en vertu d'une relation de similitude. Donc la force de la comparaison repose sur la relation entre le Père et le Fils, c'est-à-dire, sur un caractère personnel. Ne faut-il pas conclure que saint Athanase, et ceux qui l'ont suivi, ne considéraient pas l'inexistence comme une simple conséquence de l'identité substantielle, mais y voyaient une propriété formellement personnelle?

### § 6. — Texte de saint Denis d'Alexandrie.

Nous constatons le même point de vue dans un passage de saint Denis d'Alexandrie, que Petau cite lui-même, comme une excellente explication de la circuminsession (2).

C'est dans son apologie adressée au pape saint Denis. Parlant des trois noms personnels, le saint évêque dit :

« Chacun de ces noms est inséparable des autres, et ne peut être mis à part. J'ai nommé le Père, et avant que je n'ajoute le Fils, je l'ai annoncé dans le Père. J'ajoute le Fils, et quand bien même je n'eusse pas d'avance nommé le Père, il se trouve déjà compris dans le Fils. Je propose le Saint-Esprit, mais par

(1) S. Athanase, *Contr. Arianos*, orat. III, § 5. — M. XXVI, col. 332.
(2) Voir Petau, lib. IV, c. XVI, § 5.

là même je déclare de qui et par qui il nous est venu. Les hérétiques devraient comprendre que le Père, en tant que Père, n'est pas détaché du Fils, car le nom de père est le principe primordial de l'union; que le Fils n'est pas banni du Père, car le mot père manifeste leur communion; enfin que l'Esprit est dans les mains du Père et du Fils, sans que celui qui l'envoie et celui qui l'apporte puissent en être frustrés. »

Et, pour mieux montrer son orthodoxie, l'évêque d'Alexandrie termine en répétant la belle formule envoyée de Rome :

« C'est ainsi, dit-il, que, nous aussi, dans la Trinité nous étendons l'Unité sans la diviser, et qu'ensuite nous récapitulons dans l'Unité la Trinité sans l'amoindrir » (1).

Le lecteur a dû remarquer, comment, dans ce beau passage, la pensée se maintient dans les concepts formels des personnes, sans descendre à considérer formellement la nature. Petau l'a compris, bien qu'il s'efforce d'atténuer l'importance de cette remarque. Car aussitôt après la citation précédente, il ajoute : « Telle est la manière suivant laquelle les anciens expliquent l'inexistence du Fils dans le Père et du Père dans le Fils, et comment ils en recherchent la cause dans l'unité et l'identité d'essence, *en tant que s'en approchent les propriétés d'origine ou les propriétés personnelles* (2) ».

Rejeter ainsi au second plan les propriétés personnelles, dans des textes qui les placent en évidence, n'est-ce pas

(1) Οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν Τριάδα τὴν Μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν Τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν Μονάδα συγκεφαλαιούμεθα. (Cité par saint Athanase, *De sententia Dionysii*, § 17. — M. XXV, col. 504.)

(2) Ejusque causam ab essentiæ unitate et identitate repetunt, quatenus ad eam proprietates originis, vel personales accedunt. (*Ibid.*, § 6.)

une interprétation un peu arbitraire, et qu'on excuse par la préoccupation de réduire l'inexistence personnelle à l'identité de substance ? Il en est ainsi de la plupart des autres textes cités par Petau. Un seul pourrait être invoqué avec raison. Je le cite à cause de l'importance qu'il emprunte à son auteur.

« Chaque personne, dit saint Grégoire de Nazianze, possède l'unité avec les autres non moins qu'avec elle-même, en vertu de l'identité de substance et de puissance. Telle est la raison de leur union, autant que nous comprenons ce mystère. Si donc cette raison est forte, remercions Dieu de la lumière qu'il nous donne. Sinon, cherchons-en une plus forte (1). »

J'ai déjà fait remarquer que ce grand Docteur est, de tous les Grecs, celui se qui rapproche le plus des Latins, par sa manière de considérer la nature divine en elle-même.

### § 7. — Texte de saint Damascène.

Saint Damascène, malgré sa prédilection pour saint Grégoire, me semble mieux exprimer le concept grec dans le passage même où il introduit le mot περιχώρησις.

Il s'occupe d'opposer les caractères de la personnalité divine à ceux de la personnalité humaine. Il remarque d'abord que les personnes humaines sont nécessairement séparées, qu'il répugne même qu'elles soient les unes dans les autres, οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσίν. Puis décrivant les caractères des personnes divines, il dit :

---

(1) Τὸ ἓν ἕκαστον αὐτων ἔχει πρὸς τὸ συγκείμενον, οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτὸ, τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως. (S. Grég. de Naz., *orat.* XXXI, § 16.)

« Ces hypostases sont l'une dans l'autre, ἐν ἀλλήλαις γὰρ αἱ ὑποστάσεις εἰσίν, non pour se confondre, mais pour se contenir mutuellement, suivant cette parole du Seigneur : *Ego in Patre et Pater in me est*... Nous ne disons pas trois dieux, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Au contraire, nous disons un seul Dieu, la Sainte Trinité, le Fils et l'Esprit se rapportant à un seul Principe, sans composition ni confusion, contrairement à l'hérésie de Sabellius. Car ces personnes sont unies, comme nous l'avons dit, non pour se confondre, mais pour se contenir l'une l'autre; et il existe entre elles une *circuminsession*, τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι, sans aucun mélange ni confusion, en vertu de laquelle elles ne sont ni séparées ni divisées en substance, contrairement à l'hérésie d'Arius. En effet, pour tout dire en un mot, la divinité est indivise dans les individus, de même que dans trois soleils contenus l'un dans l'autre, il y aurait une seule lumière par compénétration intime » (1).

Voyez comme le grand scolastique grec va chercher la raison de l'union et de l'unité divine dans les caractères personnels, qui rapportent les divines hypostases les unes aux autres. Car, dit-il un peu auparavant en copiant saint Grégoire de Nazianze, « chacune d'elles contient l'unité par sa relation aux autres, non moins que par sa relation à soi-même, ἓν γὰρ ἕκαστον αὐτῶν ἔχει πρὸς τὸ ἕτερον, οὐχ ἧττον ἢ πρὸς ἑαυτόν (2) ».

### § 8. — Comparaison des trois soleils.

La comparaison des trois soleils contenus l'un dans l'autre est familière aux Pères grecs; saint Damascène l'a em-

(1) S. Damasc., *Foi orthod.*, l. I, c. VIII. — M., col. 829.
(2) *Ibid.*, col. 828.

pruntée à son auteur favori (1). Je le répète encore : tandis que le concept latin pose immédiatement l'unité de substance, les Grecs posaient d'abord trois subsistences parfaites ; d'où leur devoir de réduire cette triplicité à l'unité, et d'éviter qu'on ne s'arrêtât sur le chemin. Or ils avaient beau affirmer l'identité de substance, restait toujours à craindre qu'on ne se bornât à admettre cette identité dans un sens un peu vague, à peu près comme on dit que trois vases sont remplis d'une même liqueur. Quel était le vrai moyen d'empêcher une pareille méprise? C'était d'enseigner que non seulement ces trois vases contiennent une liqueur identique, mais encore que ces trois vases eux-mêmes sont l'un dans l'autre. En d'autres termes, il fallait expliquer *l'identité du contenu* par *l'inexistence des contenants*.

Or, je le demande, sous ce beau ciel d'Orient, quelle comparaison s'offrait meilleure? Quels vases mieux que des soleils? Quelle liqueur mieux que la lumière?

La même préoccupation d'enseignement explique aussi pourquoi les Pères rendent souvent compte de l'unité de substance divine, en des termes qui expriment une localisation réciproque.

« Le Père, dit saint Cyrille, est, pour ainsi parler, le lieu naturel du Fils, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, τόπος αὐτῷ φυσικὸς ὁ Πατήρ » (2). Avant lui, un Docteur d'Occident avait dit : « Le Fils est le lieu du Père, et le Père est le lieu du Fils, suivant cette parole du Sauveur : *Ego in Patre et Pater in me* (3) ».

---

(1) Οἷον, ἐν ἡλίοις τρισὶν ἐχομένοις ἀλλήλων, μία τοῦ φωτὸς σύγκρασις. (S. Grég. de Nazianze, orat. XXXI, § 14.)

(2) S. Cyrille, *Thesaurus*, assert. VII. — M. LXXV, col. 85.

(3) S. Jérôme, *in Ezechiel.*, cap. III.

### § 9. — Comparaison des trois lampes.

L'auteur des *Noms divins* a modifié la comparaison des trois soleils, afin de la rendre plus saisissable et plus voisine de l'expérience. Citons cette belle page, où le lecteur reconnaîtra une allusion à la sortie du Verbe par l'Incarnation :

« Lorsque trois lampes sont dans une même chambre, chaque lumière est tout entière dans les autres tout entières, et cependant chacune a son existence propre et distincte. Elles sont unies dans la distinction et distinctes dans l'union. Ces lumières se joignent tellement dans une unique lumière; tellement un et inséparable est l'éclat qu'elles projettent, que personne, que je sache, ne pourrait distinguer une lumière des autres dans l'air illuminé par toutes, ni voir l'une sans voir les autres, toutes étant mêlées à toutes sans confusion aucune. Que si l'on emporte hors de la chambre un des flambeaux, il entraîne toute sa lumière propre, sans rien entraîner des autres lumières ni leur laisser rien de la sienne. Car cette union si parfaite de toutes dans toutes est cependant sans confusion ni composition aucune (1). »

Ce n'est là, comme l'avoue l'auteur, qu'un exemple bien matériel et par conséquent bien grossier. En effet, pour corriger la comparaison, il faudrait supposer que toute l'intensité de l'illumination doit être attribuée à chacun des flambeaux.

### § 10. — Comparaison géométrique de saint Anselme.

Moins matériel et plus exact est l'exemple que saint Anselme tire des éléments abstraits de la géométrie. Il faut

(1) S. Denis, *Des noms divins*, ch. II, § 4.

le rapporter ; car il semble que le Docteur latin se soit rencontré ici avec les Grecs, dans cette méthode de considérer Dieu dans chaque personne, et de réduire la triplicité à l'unité par voie de coexistence personnelle.

« Sur un point, dit-il, surperposez un point, sur une ligne une ligne égale, sur une surface une surface égale, vous n'aurez qu'un seul point, une seule ligne, une seule surface. On trouverait beaucoup d'exemples semblables. Hé bien, de même : quoiqu'il n'y ait pas plusieurs éternités, si, pourtant, l'on dit éternité dans éternité, on n'a qu'une seule éternité ; si l'on dit : lumière dans lumière, il n'y a qu'une seule lumière. Il en est ainsi de tous les attributs essentiels de Dieu. Si on les redouble, on ne les augmente ni ne les multiplie. Dieu est l'éternité, et comme il n'y a rien hors de l'éternité, il n'y a rien hors de Dieu ; et comme l'éternité dans l'éternité n'est qu'une seule et unique éternité, ainsi Dieu en Dieu n'est qu'un seul et même Dieu » (1).

En entendant ce langage, ne semble-t-il pas que l'Occident fasse écho à ces belles paroles du théologien grec :

« Des vies et une vie, des lumières et une lumière, des biens et un bien, des gloires et une gloire... Dieu chacun, lorsque la pensée en contemple un seul en séparant les inséparables ; Dieu les trois, lorsque la pensée les conçoit ensemble dans l'identité d'activité et de nature » (2).

---

(1) S. Anselme, *De processione S. Spiritus*, cap. XXIX.

(2) S. Grég. de Nazianze, orat. XXIII, § 11. — M. XXXV, col. 1164.

## ARTICLE II.

### SON VRAI CARACTÈRE.

#### § 1. — Véritable sens du mot περιχώρησις.

J'ai essayé de montrer que, pour les Grecs, l'inexistence des personnes l'une dans l'autre n'est pas la conséquence, mais bien la raison causale de l'identité de substance. Ce concept peut être mis encore mieux en lumière.

Petau remarque que les Latins, en traduisant le mot : περιχώρησις, par *circuminsessio* qui dérive du verbe *circuminsidere*, conçoivent cette inexistence comme une sorte d'habitation immobile et quasi passive (1). Mais, selon lui, on n'a pas compris le véritable sens du mot grec (2).

Notre grand helléniste s'applique donc à restituer à ce mot sa véritable signification. Il prouve, soit par l'étymologie, soit par l'usage des auteurs, que ce mot ne signifie pas la « coexistence statique », mais « la circulation réciproque » d'une chose à l'autre, de telle sorte que chacune appelle l'autre, en même temps qu'elle s'y oppose (3).

---

(1) Petau, lib. IV, c. XVI, § 3.

(2) *Ibid.*, § 2.

(3) Quamobrem non est περιχώρησις, si universe loquamur, mutua in se rerum, velut personarum divinarum, existentia et immeatio sive penetratio; sed habitudo ejusmodi, ut, aut eædem res velut per orbem in se invicem incurrant alternisque succedant, siquidem con-

Ce qu'on nomme περιχώρησις répond donc, non au repos mais au mouvement, non à un équilibre statique mais à une sorte d'équilibre dynamique. Comme le fait remarquer Petau, cette circulation a lieu dans la pensée, lorsque l'on conçoit des choses relatives ; car, pour embrasser la relation, la pensée doit osciller d'un extrême à l'autre. Voilà pourquoi notre grand théologien donne, comme excellent exemple de cette circulation, le passage du pape saint Denis où il est expliqué : comment nous ne pouvons concevoir une personne sans concevoir l'autre ; comment la pensée ne peut s'arrêter à une personne sans courir à l'autre ; en un mot, comment la profession complète de la Foi suppose dans notre esprit une circulation réciproque, περιχώρησιν, de concepts qui s'appellent et s'opposent (1).

### § 2. — Circulation réciproque des divines personnes.

Petau fait ensuite remarquer que les Docteurs n'ont pas entendu cette circulation d'un simple mouvement de notre intelligence concevant les relations divines. La circulation, dit-il, περιχώρησις est dans les réalités elles-mêmes (2). Cette réflexion est très exacte. Mais notre théo-

---

trariæ sint nec simul esse possint; aut, posita una, etiam et altera ponatur, ac vicissim consequentia valeat. Quemadmodum in his, quæ relata dicuntur, inest περιχώρησις; nam si pater est, etiam filius erit, et si filius est erit pater; quæ περιχώρησις non efficit ut res una in altera sit, sed ut opposita sit ei atque ex adverso respondeat. (*Ibid.*, § 4.)

(1) S. Basile, *De Spiritu sancto*, c. XVIII, § 47, montre dans un magnifique développement que la connaissance d'une personne entraîne l'âme à la connaissance des deux autres.

(2) Petau, *ibid.*, § 5, *initio*.

logien ne paraît pas en avoir tiré tout le parti possible, lorsqu'il assigne l'identité de substance pour raison de cette circulation personnelle; car on comprend difficilement comment l'identité peut être cause ou raison d'un mouvement.

Saint Cyrille nous ouvre une autre voie par une énergique expression. Expliquant les différents noms du Fils, il dit :

« Il est appelé Logos et Sagesse, à cause que ces choses procèdent de l'intelligence et demeurent dans l'intelligence même, et à cause d'une sorte d'*irruption* réciproque des choses signifiées par ces mots, καὶ τὴν εἰς ἄλληλα τῶν σημαινομένων, ὡς ἂν εἴποι τις, ἀντεμβολήν. Car l'intelligence se montre dans le logos, et à leur tour, la sagesse et le logos se montrent dans l'intelligence, et cela sans intermédiaire aucun, sans rien qui sépare l'un de l'autre (1). »

J'appelle l'attention du lecteur sur le mot : τὰ σημαινόμενα, *les choses signifiées*. Il ne s'agit donc pas simplement dans cette « irruption », d'un mouvement discursif de notre pensée. Ce sont les choses elles-mêmes qui font irruption l'une dans l'autre, autant que les concepts signifiés par des mots qui s'appellent mutuellement. Aussi bien, notre Docteur dit, quelques lignes plus haut :

« Et comment concevrait-on que Dieu est absolument un, si chacune des choses signifiées se retirait dans une individualité absolue, et devait être appelée Dieu indépendamment de son union naturelle et de ses relations substantielles avec les autres (2). »

---

(1) S. Cyrille d'Alexand., *in Joann.*, lib. I, c. v. — M. LXXIII, col. 81.

(2) Εἴπερ ἕκαστον τῶν σημαινομένων ἀναχωρήσει μὲν εἰς ἰδιότητα παν-

Profonde pensée! Le Père ne serait pas Dieu, s'il se maintenait en soi-même, sans faire irruption dans son Fils; le Fils ne serait pas Dieu, s'il ne faisait irruption dans son Père. La circulation n'est donc pas uniquement dans nos concepts. Les personnes divines sont l'une dans l'autre, non en vertu d'une inhabitation immobile, mais en vertu d'une réelle irruption réciproque.

Éclaircissons, si nous le pouvons, cette belle doctrine.

### § 3. — Raison de cette circulation.

Voulant prouver que les Grecs sont d'accord avec nos scolastiques pour faire consister la raison de subsistence dans « un mode d'existence », Petau apporte un grand nombre de textes où les caractéristiques personnelles sont appelées « manières d'existence », τρόποι τῆς ὑπάρξεως (1). Mais que faut-il entendre exactement par cette expression? Quand il s'agit de Dieu, il ne peut être question d'un mode proprement dit, c'est-à-dire d'une sorte d'entité modifiant la substance. Aussi Petau comprend ce mot dans le sens d'un *état d'être*, comme serait pour un corps l'état d'être assis ou debout (2). Cette comparaison fait encore penser à une modalité absolue qui affecte le suppôt lui-même. Quant aux Grecs, le mot τρόπος τῆς ὑπάρξεως signifie uniquement pour eux une modalité relative, une *sorte d'origine*. C'est ainsi que, suivant

---

τελῆ,... (*Ibid.*) — Remarquez le mot, ἀναχωρήσει « se retirait » qui, par opposition, fait comprendre le mot περιχώρησις.

(1) Petau, lib. IV, c. VIII, §§ 6, 7.

(2) Petau emploie cette comparaison, lib. VI, c. XII, § 12.

la comparaison de saint Grégoire de Nysse, être par plant, être par semis, ou pousser spontanément, sont pour un arbre trois sortes d'existence, τρόποι ὑπάρξεως, qui n'altèrent en rien ni la substance, ni le mode, ni l'état intérieur de l'arbre. Que les Docteurs attachent ce sens relatif au mot τρόπος ὑπάρξεως, on le conclut de l'insistance avec laquelle ils affirment que tout est identique en Dieu « sauf l'innascibilité, la génération et la procession ». Or ce ne sont là que des *sortes d'origine*. — Mais voyez la conséquence. Le concept « d'origine » est le concept du mouvement d'un principe à un terme. La manière d'être, τρόπος ὑπάρξεως, qui caractérise une personne divine, ne doit donc pas être conçue comme un état immobile, mais comme un état mobile. Il ne faut pas la comparer à l'état d'être assis ou debout, mais à l'état d'être en mouvement. Les personnes divines sont constitutivement en mouvement. Le Père, c'est Dieu engendrant ; le Fils, c'est Dieu engendré ; le Saint-Esprit, c'est Dieu procédant.

En d'autres termes, le propre de chaque personne étant une relation d'origine, son état d'être l'entraîne de tout son poids vers une autre que soi. Aucune personne ne peut demeurer hors des autres, parce que sa propriété constitutive la transporte continuellement dans les autres. Telle est la véritable notion exprimée par le mot περιχώρησις.

### § 4. — D'où résulte l'identité de substance.

Ceci bien compris, poursuivons notre méditation. Le Père, disons-nous, est dans le Fils, parce qu'il y vient. Or il vient avec toute la force de sa paternité, pour constituer la filiation ; il vient avec tout ce qu'il est, pour cons-

tituer le Fils tel qu'il est lui-même. Le Fils est donc Dieu par voie de génération et *comme par voie de conséquence*, suivant ce sorite si familier aux Grecs contre les ariens : « Le Père est Dieu tout entier; donc Dieu tout entier engendre, donc il engendre Dieu tout entier, donc le Fils est Dieu tout entier (1). »

Ainsi, l'identité de substance ne doit pas être conçue antérieurement aux processions. Elle résulte du mouvement actif de la fécondité paternelle.

« Pourquoi, dit saint Athanase, attribuer au Fils toutes les perfections du Père, sinon parce que le Fils est engendré du Père? Pourquoi les choses propres du Fils sont-elles les choses du Père, sinon, encore une fois, parce que le Fils est le propre fruit de la substance du Père (2)? »

Le Père court communiquer sa propre substance à son Fils, le Fils court à son Père comme l'image à l'original. Ce double mouvement, cette double irruption, cette circulation réciproque, cette double activité qui constitue et consomme l'identité de substance, de nature et de puissance : voilà ce que signifie le mot περιχώρησις.

### § 5. — Résumé.

Petau nous a appris que, pour les Grecs, ce qu'on appelle la *circuminsession* est une sorte de circulation, en vertu de laquelle des choses se poursuivent mutuellement et se succèdent l'une à l'autre; car l'une ne peut

(1) Voir Petau contre l'Autothéisme de Calvin, lib. III, c. III, et lib. VI, c. XI. Cette hérésie n'aurait pas pu naître en Orient.

(2) S. Athanase, *Contr. arianos*, orat. III, § 5. — M. XXVI, col. 329.

être sans l'autre, et cependant l'une n'est pas l'autre.

Cette notion de circulation convenait parfaitement à la théorie grecque. Il fallait, avons-nous dit, ramener à l'unité d'un seul Dieu la triplicité d'hypostases que l'on considérait en elles-mêmes. Or, d'une part, la juxtaposition, l'union, quelque parfaites qu'on les suppose, ne peuvent suffire à l'unité. D'autre part, l'unité numérique répugne à la triplicité personnelle. Que faut-il donc? Il faut, entre les personnes divines, quelque chose qui soit plus qu'une simple union sans être cependant l'unité numérique ; quelque chose qui, tout à la fois, unifie et oppose. Ce quelque chose est précisément cette circulation réciproque des personnes l'une dans l'autre ; éternelle oscillation qui, toujours, rapproche et sépare, fond sans confondre.

Admirons cette sublime conception qui montre le mouvement de la vie divine, non pas seulement dans les facultés de connaître et d'aimer, non pas seulement dans les profondeurs de la nature, mais jusque dans les constitutifs eux-mêmes des subsistants divins. La Trinité ne se tient pas une et unie par une simple inexistence, sorte d'équilibre statique comme d'un immobile édifice, mais par une incessante circulation, sorte d'équilibre mobile comme des globes célestes. O conjouissance des trois Personnes! il faut bannir de vous toute idée de satiété. Car vous n'êtes pas simplement ce placide bonheur qu'on goûte à demeurer toujours ensemble, mais bien plutôt ce choc de joie à l'instant qu'on se retrouve pour ne se plus quitter jamais.

# CHAPITRE V.

## COMPARAISON DES CONCEPTS GREC ET LATIN.

### § 1. — Opposition de visées.

Je crois utile de recueillir en quelques pages l'exposition des deux conceptions de la Trinité. J'ai appelé l'une « concept scolastique », parce qu'on la retrouve dans l'enseignement classique. J'ai appelé l'autre « concept grec », parce que, bien qu'on la rencontre dans les plus anciens Latins, elle a été surtout exploitée par les Docteurs grecs.

Mais, pour nous préparer à la comparaison de ces deux conceptions, rappelons-nous le jeu de notre faculté intellectuelle, comme je l'ai expliqué dans l'*Introduction* de ces *Études*.

Un des obstacles les plus grands à la connaissance adéquate provient de notre manière successive de connaître. Notre intelligence, dit saint Thomas, procède par voie d'analyse et de synthèse (1). Nous commençons par analyser, c'est-à-dire, par diviser en concepts formels

(1) Intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. (S. Thomas, I, q. 85, a 5.)

la vérité unique de la réalité. D'où un premier danger qui consiste à placer dans la réalité même des distinctions et des séparations qui ont sans doute leur fondement dans les choses, mais qui n'acquièrent que dans notre intelligence leurs formalités circonscrites. Après l'analyse, nous faisons la synthèse, c'est-à-dire, nous affirmons dans la réalité la simultanéité des choses exprimées dans nos divers concepts. Mais cette synthèse s'opère d'une manière successive, et nous ajoutons une chose après l'autre. De là des constructions différentes, suivant la réalité que nous prenons pour première assise et pour base de nos superpositions. Pour parler sans figure et dans la langue philosophique, de là des systèmes différents, suivant la chose que nous visons *in recto*, et celles que nous visons *in obliquo*.

Appliquons ces réflexions aux théories de la Trinité.

Le Latin fonde sa théorie sur l'unité de la substance divine. Il y ajoute la Trinité de personnes, par manière de termes d'actes divins. L'unité de Dieu, l'identité d'opération créatrice, l'opposition entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel se manifestent clairement. Mais les difficultés suivent : apparence d'une subsistence absolue précédant logiquement les personnes, embarras pour distinguer entre les actes essentiels et les actes notionnels, réduction des vestiges de la Trinité à des appropriations, c'est-à-dire, à des rapprochements ingénieux entre des concepts qui se réveillent mutuellement.

Le Grec fonde sa théorie sur le dogme des trois hypostases divines. Il passe heureusement, et même sans qu'il s'en doute, auprès des difficultés latines. Mais il rencontre le mystère, lorsqu'il faut réduire les trois subsistences

à une substance unique. Pour faire accorder les deux dogmes, il est conduit à renverser, pour ainsi dire, le concept de l'hypostase. Le caractère de l'hypostase humaine est qu'elle ne soit et ne puisse pas être dans une autre; le caractère de l'hypostase divine est qu'elle soit nécessairement dans une autre.

De part et d'autre, ces conceptions sont légitimes et vraies; mais de part et d'autre, elles sont incomplètes. Disons mieux : toutes les deux, elles pèchent par un excès de netteté incompatible avec les voiles du mystère. Rien donc d'étonnant, si cette clarté apparente conduit au trouble du paradoxe.

Voilà pourquoi il était bon d'étudier à la fois ces deux théories si différentes. C'était se rapprocher du mystère par deux voies inverses, et l'aborder par deux côtés opposés. Chaque théorie corrige l'autre. Chacune notifie à l'autre qu'elle est incomplète, qu'elle est hors du mystère. Chacune, pour parler ainsi, tend la main à l'autre à travers les ténèbres, pour s'attirer mutuellement au sein de l'Impénétrable.

### § 2. — Enseignement de saint Basile.

Saint Basile nous donne sur l'unité et la distinction dans la Trinité un bel enseignement qui vient ici très à propos (1).

Après un long développement pour expliquer que soit dans la pensée, soit dans la réalité, les trois personnes sont inséparables, il poursuit ainsi :

(1) S. Basile, *De usia et hypostasi*, epist. 38.

« On ne peut imaginer aucune coupure ou division, qui permette de concevoir le Fils sans le Père, ou d'écarter du Fils l'Esprit. Mais on perçoit entre eux un mystère ineffable de communauté et de distinction; la différence des hypostases ne déchirant pas le continu de la nature, et la communauté de substance ne confondant pas les caractéristiques personnelles. Ne vous étonnez pas, si nous disons que le même sujet est à la fois conjoint et distinct, et si nous concevons comme en énigme cette étrange nouveauté d'une distinction conjointe et d'une union distincte. Car, si l'on veut y aller sans esprit de dispute et de chicane, on peut trouver quelque chose de semblable jusque dans les phénomènes sensibles (1). »

L'exemple choisi est l'arc-en-ciel. Saint Basile le décrit, et l'explique en des termes qu'approuverait pour une bonne part la science moderne. Puis il continue :

« Ce météore est tout à la fois continu et divisé. Car il est multicolore, mais il mélange si bien les teintes qu'il dérobe à nos yeux le contact des couleurs différentes. On ne peut découvrir un passage tranché entre le vert et le jaune, entre le jaune et le rouge. Ces divers éclats, vus de si loin, nous cachent leurs points de jonction; il est impossible de décider jusqu'où vont le rouge ou le vert, à quel point ils finissent. Ainsi, dans cet exemple, nous distinguons clairement les différences de couleurs, mais il ne nous est pas donné de percevoir le passage de l'une à l'autre. Eh bien, il nous est permis de raisonner par analogie sur les dogmes divins. Les propriétés hypostatiques, comme les couleurs de l'iris, brillent au regard des fidèles qui croient en la sainte Trinité. Mais on ne peut concevoir aucune différence de nature, et les propriétés notionnelles resplendissent dans la communauté de substance. C'est ainsi que dans notre exemple, une est la substance qui jette cet éclat multicolore, car c'est le rayon réfracté du soleil;

(1) S. Basile, *De usia et hypostasi,* epist. 38, § 4. — M. XXXII, col. 332.

mais le météore est comme une fleur panachée. Voilà comment le Verbe nous apprend par la création à ne pas nous troubler dans nos raisonnements sur le dogme, si, rencontrant l'incompréhensible, nous éprouvons le vertige à faire accorder tous les termes de notre foi. Car, de même que pour les phénomènes visibles, l'expérience est plus claire que l'explication scientifique, de même à l'égard des dogmes surnaturels, la foi vaut mieux que toutes les théories rationnelles, et la foi nous apprend ici qu'il y a séparation en hypostase et union en substance (1). »

### § 3. — Comparaison des deux concepts.

Représentez-vous un château d'après la description suivante. Assis au pied d'une montagne aux rochers pittoresques, cet édifice fait face à une plaine couverte d'une riche culture. Du côté de la montagne, sa construction présente une masse demi-circulaire; du côté de la plaine, sa façade est ornée de trois tours égales.

Je suppose que deux artistes aient reproduit ce château par la peinture. L'un s'était placé le dos à la montagne. Son tableau montre donc en pleine lumière la façade circulaire et ne laisse apercevoir que les sommets des trois tours. Quant à l'arrière-plan, c'est la plaine sur laquelle se projette une seule ombre. — L'autre peintre, se décidant pour une visée contraire, s'était placé le dos tourné à la plaine. Son tableau reproduit le détail des trois tours de la façade, tout en montrant que l'édifice forme une solide masse. L'arrière-plan est un lointain de rochers majestueux.

---

(1) S. Basile, *De usia et hypostasi,* epist. 38, § 5.

Et maintenant mettez ces deux œuvres sous les yeux d'un spectateur non prévenu. A première impression, ne se refusera-t-il pas à croire qu'il s'agit du même édifice et de la même contrée? Si vos relations particulières avec l'un des peintres vous assurent que son tableau est une fidèle représentation, ne jugerez-vous pas que l'autre artiste, malgré son incontestable talent, s'est bien écarté de la vérité? Mais, si vous apprenez que l'héritier du château a également choisi les deux peintres, assignant à chacun son point de vue, le conseillant, le surveillant pendant tout son travail; ne reviendrez-vous pas alors sur une critique trop précipitée? N'aimerez-vous pas à étudier avec égal intérêt les deux tableaux, à les comparer, pour mieux voir dans l'un se détacher en pleine lumière ce qui dans l'autre s'efface un peu dans l'ombre? Cette double étude ne vous instruira-t-elle pas, comme s'il vous était donné à vous-même de faire le tour entier de l'édifice ? Et la conclusion ne sera-t-elle pas : « C'est bien le même château, et je le connais mieux maintenant par cette double représentation? »

Le lecteur comprend ma parabole.

La philosophie latine envisage d'abord la nature en elle-même et poursuit jusqu'au suppôt; la philosophie grecque envisage d'abord le suppôt et y pénètre ensuite pour trouver la nature. Le Latin considère la personnalité comme un mode de la nature, le Grec considère la nature comme le contenu de la personne. Ce sont là des visées contraires, qui projettent les concepts de la même réalité sur des fonds différents.

Aussi le Latin dit : « trois personnes en Dieu » ; le Grec dit : « un Dieu en trois personnes ». Dans les deux

cas, c'est la même foi, le même dogme ; mais le mystère se présente sous deux formes différentes. — L'unité de substance divine : voilà qui est clair pour le Latin ; mais comment dans un seul Dieu peut-il y avoir trois subsistences différentes? voilà l'obscurité. — Chaque personne est Dieu : voilà pour le Grec ce qui ressort clairement de la révélation ; mais comment la même substance est-elle contenue dans ces trois réalités subsistantes? voilà l'obscurité.

La raison a donc à se débattre contre des difficultés contraires, et le même dogme donne lieu à des polémiques dissemblables. Mais de part et d'autre, la raison se soumet également devant le mystère. Les deux écoles se corrigent pour parvenir à une même formule. — Les trois personnes, dit le Latin, ne sont pas seulement en Dieu, les trois personnes sont un seul et même Dieu. — La Divinité, dit le Grec, n'est pas seulement dans les trois personnes, mais la Divinité est les trois personnes, ἐν οἷς ἡ Θεότης, ἤ, τό γε ἀκριβέστερον εἰπεῖν, ἃ ἡ Θεότης (1).

Certes le mystère demeure. Cette formule est plus obscure encore que les autres, signe qu'elle est plus vraie. Nous devons même conclure qu'elle pénètre dans la vérité, aussi loin qu'il est donné à l'intelligence humaine : puisqu'elle est le point de rencontre de deux raisons qui, parties des deux extrêmes opposés, accourent vers les mêmes obscurités avec toute l'ardeur de la foi et toute l'impétuosité du génie.

Chose remarquable! ce mystère de la Trinité, qui semble nuire à la simplicité de Dieu, se résout au moins

(1) S. Grég. de Naz., *In sancta lumina*, orat. XXXIX, § 11.

partiellement dans le mystère de cette simplicité même. Car il nous apprend à dire qu'il n'y a pas de modes en Dieu, parce que ses modes sont Dieu ; qu'il n'y a rien de contenu en Dieu, parce que le contenu est le contenant même. Et cette inconcevable simplicité est précisément la raison pour laquelle Dieu est un sans être seul, — est seul sans être solitaire (1).

(1) Voyez un beau développement de Petau, *De Deo uno*, lib. II, cap. v, § 8 et seqq.

# ÉTUDE VII.

## DU MOT « DIEU ».

# ÉTUDE VII.

## DU MOT « DIEU ».

### CHAPITRE I.

#### CONSIDÉRATIONS SUR LES MOTS.

§ 1. — Lois qui régissent les mots.

La parole humaine a pour but de manifester la pensée. Le mot est le signe sensible d'un concept. Il n'atteint l'objet qu'à travers le concept qu'on s'est formé de cet objet. D'où résulte cette première règle, bien banale mais trop souvent oubliée, que pour décider si un mot convient à un objet, on doit d'abord définir le mot, c'est-à-dire faire connaître le concept qu'il exprime formellement.

Mais le concept et le mot se distinguent l'un de l'autre par une différence importante. Tandis que le « concept » est contenu dans une intelligence individuelle, et n'appartient qu'à l'individu qui pense ; le « mot » sert à établir un commerce entre plusieurs individus. Le mot n'est donc pas une propriété particulière dont on puisse user et

abuser en maître absolu. Il est un bien social appartenant à la communauté. D'où cette règle, banale comme la précédente, que pour se faire comprendre, il faut employer les mots dans le sens que leur donnent ceux avec qui l'on converse. D'où encore cette règle, non moins banale, que chacun a le droit de juger la pensée d'un auteur, en prenant dans le sens généralement admis les mots qu'emploie cet auteur.

De ce principe que le mot n'appartient pas à l'individu mais à la société, il faut conclure que le mot est soumis aux lois de l'ordre social. Or ces lois découlent de deux sources, qui sont le Pouvoir législateur et le Droit coutumier. De là deux graves conséquences.

La première concerne le droit que possède le Pouvoir social, de fixer par voie d'autorité le sens de certains mots, c'est-à-dire de déterminer le concept formellement attaché à l'expression publique de ces mots. D'où le droit revendiqué par l'Église d'imposer certaines formules de foi, de proscrire par l'anathème certaines expressions, et de déclarer hérétique une phrase ou un livre tout entier, sans avoir à rechercher quelle fut la pensée intime de l'auteur.

La seconde conséquence est relative à l'autre source du Droit. Lors même que le sens d'un mot n'aurait pas été fixé par le Pouvoir social, il peut avoir été déterminé par cette force sociale qu'on nomme la « coutume ». A cet égard, je ne dis pas seulement qu'il est de l'intérêt de celui qui veut se faire entendre, de prendre chaque mot dans le sens que lui attache la coutume. Ma proposition va plus loin. Je dis que, pour certains mots importants, on a le strict devoir de ne les employer que dans

le sens déterminé par une coutume qui fait loi; puisqu'en employant ces mots, on use d'un bien commun que la communauté a le droit de conserver intact.

### § 2. — Comment on doit étudier les mots.

Ces principes généraux sont les phares qui guident la critique. Rien ne serait plus sujet à l'illusion que de prononcer sur la pensée d'un auteur, d'après l'étymologie grammaticale ou philosophique des mots qu'il a employés. Ce qui importe surtout, c'est de connaître le sens accepté par la coutume, à l'époque et dans le milieu où vivait cet auteur.

Or, remarquez-le : si la coutume est une loi, parce qu'elle sort spontanément de la nature sous l'œil du pouvoir légitime; cependant elle change avec les hommes, avec les choses, avec le temps, entraînant dans sa variation continuelle les habitudes, les mœurs, le langage. D'où suit que l'étude d'un mot est essentiellement une étude historique, par laquelle on se rend compte du sens attaché à ce mot à telle époque et dans telles circonstances. Voilà ce que n'ont pas compris certains théologiens, trop empressés à condamner dans les auteurs de la primitive Église quelques expressions que la coutume actuelle n'admet plus.

L'étude d'un mot est une étude historique. Mais prenez garde de tomber dans les abus de ce procédé rationnel, qu'on appelle pompeusement la philosophie de l'histoire. Sans doute les grands événements ont leur préparation dans le passé. Cependant, pour les tirer des causes intimes où ils étaient à l'état d'incubation, il a fallu des causes

déterminantes, aussi impossibles à prévoir que les caprices de la liberté individuelle, aussi mesquines souvent que les passions de l'homme. Il en est des mots comme des choses; plus encore des mots, car les batailles sur les syllabes ont toujours été les plus acharnées. Depuis les ariens qui repoussaient l'*homoousion* jusqu'aux jansénistes qui se cramponnaient à l'*insuperabiliter*, toujours la tactique de l'hérésie a été de maintenir les débats sur les mots; car c'est le vrai moyen d'exciter les passions du vulgaire. Nous avons vu, à propos de la question des trois hypostases, comment cette longue querelle entre catholiques sincères surgit, s'envenima, se prolongea, se termina, par des causes où la discussion logique entrait pour une part assez faible.

Ces prolégomènes n'étaient pas inutiles avant d'aborder l'étude du nom adorable de Dieu. Car nous allons y rencontrer l'application des considérations précédentes.

## CHAPITRE II.

### DIEU LE PÈRE. — DIEU LE FILS.

#### § 1. — Concept judaïque de Dieu.

Saint Athanase, invoquant la tradition contre les novateurs, affirme que la révélation chrétienne date de notre premier père Adam (1). C'est là une grande vérité qu'ont soutenue tous les Docteurs, et sur laquelle est fondé le droit de l'Église au titre de *catholique*.

Mais la Synagogue, gardienne des promesses, avait un esprit trop grossier pour qu'on lui permît d'ouvrir le trésor qui lui était confié. Son rôle spécial se bornait à proclamer au sein de l'idolâtrie l'unité du Dieu créateur, suivant cette parole d'Isaïe : *Ego Dominus et non alius... et non est ultra Deus absque me* (XLV, 18... 21.)

Les Juifs croyaient donc, comme nous, en un seul Dieu éternel, créateur et seigneur de toutes choses, Dieu subsistant par soi-même, Dieu possédant la plus complète personnalité. Leur adoration et leurs cantiques s'adressaient à une Personne-Dieu. Mais la mesquinerie juive,

(1) S. Athanase, *De decretis Nycænæ*, § 5. — M. XXV, col. 432.

μικρολογία Ἰουδαϊκή, suivant l'expression de saint Grégoire de Nazianze (1), consistait à ne reconnaître le Dieu unique que dans une seule et unique personne.

« Certes, dit Tertullien, c'est demeurer dans la foi juive, que de croire un seul Dieu, de cette sorte que vous refusiez d'y joindre le Fils, et après le Fils l'Esprit. Car qu'y a-t-il entre les Juifs et nous, sinon cette différence? Quelle est, pour vous, l'œuvre de l'Évangile ; quelle est la substance du Nouveau Testament, si, vous arrêtant à Jean qui termine la Loi et les Prophètes, vous ne croyez pas que les Trois révélés, le Père, le Fils, le Saint-Esprit, sont le Dieu unique (2)? »

### § 2. — Les premiers chrétiens attribuent spécialement le nom de Dieu à la première personne.

Lorsque le Soleil de justice vint épanouir le bourgeon conservé sous les frimas de la Loi, il l'ouvrit avec une délicatesse extrême, afin de ne rien froisser d'un tissu si délicat. Le Sauveur, en effet, a résumé toute sa mission évangélique, lorsqu'il a dit : *Pater... Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum* (Jean XVII, 3). Dans cette prière adorable, le Seigneur s'adresse à une seule personne qu'il proclame le seul Dieu véritable, mais il l'appelle PÈRE, et ce nom suffit à révéler la filiation divine de Celui qui a été envoyé. La foi n'est donc pas changée, mais elle est rendue parfaite, suivant cette autre parole du Sauveur : *Nolite putare quoniam veni solvere*

(1) S. Grég. de Nazianz., orat. XX, § 6.
(2) Tertullien, *Contr. Praxeam*, c. XXXI.

*Legem aut Prophetas; non veni solvere sed adimplere.* La connaissance juive s'arrêtait à un Dieu personnel créateur; le chrétien sait que cette personne divine est Père. Saint Cyrille dit à ce sujet :

« La plénitude de la science à l'égard du Dieu principe de toutes choses ne consiste pas à savoir uniquement qu'il est Dieu, mais encore qu'il est Père... Car savoir seulement qu'il est Dieu ne serait pas plus digne de nous que de ceux qui vécurent sous la Loi. Une telle science ne dépasse pas la mesure du concept judaïque (1). »

Le divin Sauveur avait fait connaître au peuple juif le caractère paternel de Celui que l'Ancien Testament désignait sous le nom de Dieu. Les apôtres, formés à l'enseignement divin, parlèrent comme leur maître. Il n'y a qu'à parcourir le Nouveau Testament, pour souscrire à l'affirmation suivante, que Petau a prise dans un théologien grec du moyen âge : « Les apôtres et presque toujours la Sainte Écriture, lorsqu'ils disent ὁ Θεός, d'une manière absolue et indéterminée, surtout avec l'article et sans caractéristique personnelle, l'entendent du Père (2) ».

L'Église naissante, formée par ce langage, le conserva. En prononçant le grand mot « Dieu », si la phrase ne détournait le sens, on dirigeait sa pensée vers la première personne de la Sainte Trinité. Qu'on lise les écrivains les plus corrects, les Irénée ou les Hilaire, on reconnaîtra constamment ce procédé.

---

(1) S. Cyrille, *In Joannem*, lib. XI, c. VII. — M. LXXIV, col. 500.
(2) Abucara, cité par Petau, lib. IV, c. XV, § 14.

§ 3. — Le nom « Seigneur » est attribué au Fils.

Sans doute, on rencontre dès l'origine le nom : « Dieu » appliqué au Fils. Saint Jean avait écrit : *Deus erat Verbum*, et saint Paul : *Christus qui est super omnia Deus* (Rom. IX, 5). On ne s'étonne donc pas de rencontrer dans la primitive Église de nombreux témoignages où le Fils est formellement appelé Dieu (1).

Cependant la formule usuelle était celle que saint Paul avait consignée dans le passage suivant de la première aux Corinthiens : *Nobis tamen unus Deus Pater ex quo omnia et nos in illum, et unus Dominus Jesus Christus per quem omnia et nos per ipsum* (VIII, 6). Aussi, lorsqu'on disait « Dieu », la pensée se portait sur le Père; lorsqu'on disait « le Seigneur », la pensée se portait sur le Fils. Dans les deux cas, la pensée se portait sur une personne spéciale et distincte de toute autre.

Tertullien me semble, dans le passage suivant, avoir admirablement exposé l'état d'esprit des fidèles.

Après avoir montré que le Fils est Dieu et Seigneur, il se pose cette objection des sabelliens : Pourquoi alors ne dites-vous pas deux dieux et deux seigneurs? — Jamais, répond-il, ne sortira de notre bouche l'expression « deux dieux » ou « deux seigneurs »; et après avoir donné une raison théologique et une raison de prudence vis-à-vis du paganisme, il conclut :

« C'est pourquoi, je ne dirai jamais des dieux ou des seigneurs; mais je suivrai l'Apôtre, de sorte que s'il faut nom-

(1) Voir dans Ginoulhiac (liv. IX et X), toute cette question parfaitement traitée.

mer à la fois le Père et le Fils, j'appelle le Père Dieu, et j'appelle Jésus-Christ Seigneur. Cependant je pourrai appeler : Dieu, le Christ considéré seul, comme l'a fait le même Apôtre lorsqu'il dit : *Ex quibus Christus qui est Deus super omnia benedictus in ævum omne.* Je puis appeler : soleil, le rayon du soleil pris en lui-même; mais si je nomme : soleil, l'astre d'où procède le rayon, je ne dois pas en même temps nommer : soleil, le rayon lui-même. En effet, bien que je ne suppose point deux soleils, cependant je dénombre le soleil et son rayon comme deux choses, comme deux formes (*species*) d'une même et indivise substance. Ainsi en est-il de Dieu et de sa Parole, du Père et du Fils (1). »

### § 4. — Formule de Nicée.

Cet état traditionnel du langage ne fut pas sans créer un certain embarras dans la suite. Lorsque les gnostiques et les ariens prétendirent que le Fils n'est qu'une créature, venait-on à leur répondre que le Fils est Dieu, les hérétiques protestaient contre une dénomination en opposition avec le texte de l'Apôtre : *Unus Deus Pater.* De là vient que dans les premières luttes, les défenseurs de la foi mirent surtout leurs soins à démontrer que le Fils est « incréé, non fait, éternel, parfait, créateur ». De ces formules résultait évidemment la divinité du Fils, et cela suffisait à sauver l'orthodoxie, sans s'engager dans des querelles de mots. Cependant la divinité du Sauveur est tellement le centre du dogme catholique, la filiation divine entraîne si évidemment l'unité de substance, les négations blasphématoires des hérétiques révoltaient si fort la

(1) Tertullien, *Contr. Praxeam*, c. XIII.

conscience des fidèles, que de tout temps on professa ouvertement que le Fils de Dieu est Dieu, que le Verbe de Dieu est Dieu. Le concile de Nicée ne fit donc que constater la foi traditionnelle, lorsqu'il mit dans son symbole les mots : *Deum de Deo, Deum verum de Deo vero.*

Mais Ginoulhiac a fait cette excellente observation, que le concile n'a pas rompu avec les anciennes formes de langage. Laissons la parole au savant écrivain :

« Qu'on observe, dit-il, que le concile de Nicée, qui a directement défini la consubstantialité du Père et du Fils, ne s'est pas écarté de cette règle. « Nous croyons, dit-il, *en un* « *seul Dieu, le Père* tout-puissant...; *et en un seul Seigneur,* Jé- « sus-Christ, Fils unique de Dieu, né du Père avant tous les siè- « cles, *Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu.* » On le voit : le concile attribue au Père le nom de Dieu d'une manière spéciale, comme il attribue au Fils le nom de Seigneur ; il appelle le Père le Dieu unique d'une manière absolue, et en proclamant la divinité du Fils, il dit qu'il est Dieu de Dieu, vrai Dieu de vrai Dieu.

« C'est ce qui faisait dire à saint Augustin, expliquant ces paroles de Jésus-Christ : *Je suis de lui, et c'est lui qui m'a envoyé* (Joann. VII, 27) : « Il dit : *Je suis de lui,* parce qu'il est du Père, « et que tout ce qu'est le Fils, il le tient de celui dont il est le « Fils. Voilà pourquoi nous appelons le Seigneur Jésus : *Dieu de* « *Dieu.* Nous n'appelons pas le Père : Dieu de Dieu, mais sim- « plement : *Dieu.* Et nous appelons le Sauveur Jésus : *lumière* « *de lumière;* mais le Père, nous ne l'appelons pas : lumière « de lumière. C'est ce que veut dire cette parole : *Je suis de* « *lui* (1). »

---

(1) Ginoulhiac, liv. VIII, ch. III. — Le texte de saint Augustin est tiré de : *In Joann.*, tract. 31, n. 4.

### § 5. — Raison de ce langage.

Origène, dans ses commentaires sur saint Jean, s'exprime en des termes qui ont donné prise à ses accusateurs. Il prétend que dans l'Évangile, le mot « Dieu », avec l'article, ὁ Θεός, signifie le Père, et que le Fils est appelé Dieu sans article, θεός, comme si, pour employer ses expressions, le Père seul était le Dieu absolu, αὐτόθεος, et que le Fils ne fût Dieu que par une participation (1).

Petau, toujours hostile à Origène, voit dans ce passage une monstrueuse impiété (2). On pourrait ajouter à la charge de l'Alexandrin, qu'il savait que Philon avait attaché un sens clairement arien à la distinction entre *Dieu* avec l'article et *Dieu* sans article (3), et que par suite, le devoir du chrétien était de réfuter l'erreur du Juif plutôt que de s'en rapprocher par le langage. Mais Ginoulhiac, après d'autres, réhabilite parfaitement la mémoire d'Origène (4).

Ce savant auteur observe que, dans beaucoup d'autres passages, Origène appelle le Fils : *le Dieu*, ὁ Θεός, avec l'article, comme l'ont fait d'autres Docteurs, afin de séparer par l'article le vrai Fils, que les gnostiques rangeaient dans la tourbe de leurs éons ou demi-dieux. Quant au passage incriminé, si l'on tient compte d'une hardiesse d'ex-

(1) Origène, *In Joannem*, t. II, § 2. — M. XIV, col. 108.
(2) Petau, lib, I, c. IV, § 5.
(3) Philon, *De somniis*, lib. I (p. 102, édit. de Pfeiffer).
(4) Ginoulhiac, liv. VIII, ch. IV.

pression, excusable à une époque où les règles du langage n'avaient pas encore été fixées par l'Église, il semble qu'Origène n'ait pas voulu enseigner autre chose, sinon que le Fils ne tient pas de soi-même, mais du Père, sa propre divinité. Corrigez un peu la forme, et vous trouverez la doctrine même que Petau développe contre l'*autothéisme* de Calvin (1).

L'hérésie qui consiste à dire que le Fils ne doit au Père que le caractère de filiation, et qu'il tient de soi-même sa propre divinité, ne pouvait naître dans la pensée grecque. Car cette pensée, visant d'abord les personnes, était tout entière à éviter le trithéisme, et à *récapituler* la Trinité dans la source de la divinité, c'est-à-dire dans le Père.

La meilleure défense d'Origène contre Petau se rencontre dans Petau lui-même, expliquant le premier article du symbole de Nicée : *Credo in unum Deum Patrem.* Citons cette déclaration importante du savant théologien :

« Il y a, dit-il, un autre fruit de cette profession qui applique spécialement au Père le nom de Dieu unique ; et la plupart des anciens signalent ce sens. Par là, en effet, est établie la Monarchie, c'est-à-dire, la singularité de principe, en ce sens que toutes les choses, soit divines, soit créées, se rapportent à un seul et unique principe. C'est ce que les Grecs appellent la *Monade*, et qu'ils célèbrent souvent. En effet, le Père est l'unique principe de la divinité, et, pour parler avec saint Denis, de l'être, τῆς ὀντότητος. Il est la source, l'origine, tant des autres personnes que de tout le reste. D'où résulte qu'on dit avec une certaine raison que la plénitude de la divinité lui est propre (2). »

(1) Petau, lib. VI, c. XI.
(2) *Ibid.*, lib. III, c. I, § 8.

L'explication de Petau est puisée dans le fond même de la doctrine patristique. On y reconnaît cette *récapitulation* de la Trinité dans l'Unité, que célèbrent et saint Denis de Rome, et saint Athanase, et saint Grégoire. Et voilà ce qui nous explique comment on trouve, même après le concile de Nicée, cette attribution conservée par les Docteurs qui ont le plus énergiquement défendu la divinité du Fils et du Saint-Esprit. A la vérité, le nom « Dieu » ne leur paraît plus suffisant, à lui tout seul, pour distinguer une personne; mais ils lui rendent par une adjonction son caractère personnel. Le Dieu de toutes choses, ὁ τῶν ὅλων Θεός, —le Dieu suréminent, ὁ ἐπὶ παντῶν Θεός : telles sont les formules qui désignent spécialement le Père, et qu'on rencontre à chaque page dans les auteurs du quatrième siècle.

Cette profonde doctrine peut se résumer dans cette sentence : « Un seul Dieu, parce que un seul Père », et le concept grec de la Trinité est tout entier contenu dans ce beau vers du poète théologien (1) :

Ἐκ μονάδος τριάς ἐστι καὶ ἐκ τριάδος μονὰς αὖθις (1).

---

(1) S. Grégoire de Nazianze, *Poemata theologica*, sect. I, carmen 3. — M. XXXVII, col. 413.

# CHAPITRE III.

## DIEU LE SAINT-ESPRIT.

## ARTICLE I.

### APERÇU GÉNÉRAL DE LA QUESTION.

#### § 1. — Hérésie des pneumatomaques.

Le concile de Nicée, tout entier à défendre contre Arius la consubstantialité du Fils, s'était peu occupé du Saint-Esprit. Les ariens en profitèrent pour concentrer leurs attaques sur la troisième personne, en prétendant que le Saint-Esprit avait été créé par le Fils. Contre ces nouveaux hérétiques, les Docteurs de l'Église répétèrent les mêmes arguments qu'ils avaient employés pour établir la divinité du Fils. Le Saint-Esprit est incréé, puisqu'il est nommé créateur ; il est divin, puisqu'il est le principe de la sanctification; il est de même nature que le Père et le Fils, puisque ses opérations sont les mêmes. Toutes ces preuves suffisaient amplement à établir que la troisième personne est véritablement Dieu. Cependant

nous constatons quelques hésitations, quant à l'opportunité d'appliquer explicitement le nom de Dieu au Saint-Esprit; et c'est là un intéressant chapitre de l'histoire du dogme.

### § 2. — Querelles à propos du mot « homoousios ».

Les temps étaient difficiles. Qu'on lise dans saint Basile l'éloquente description du triste état des Églises, vaisseaux désemparés par la tempête et se brisant les uns contre les autres (1). Pour démasquer l'hypocrisie arienne, il avait fallu introduire dans le Symbole le mot ὁμοούσιος. Aussitôt tous les efforts de l'hérésie s'étaient tournés contre ce mot : attaques furieuses d'une secte violente, ou doléances d'une fausse piété se refusant à recevoir une expression qu'on ne lût pas dans l'Écriture. Ce dernier prétexte était futile, mais il faisait impression sur bon nombre de catholiques très attachés de cœur au dogme de la divinité du Fils : formalistes étroits, petits esprits, sans doute, mais cependant âmes droites qu'il fallait sauver des griffes de l'hérésie. Aussi les évêques, se souvenant qu'ils étaient pasteurs en même temps que docteurs, ménageaient autant que possible ces consciences mal éclairées.

Nous trouvons un bel exemple de cette mansuétude vraiment apostolique, dans les deux Docteurs qui furent à cette époque les premiers champions de la Foi et ses plus glorieux confesseurs : Athanase et Hilaire. Personne n'ignore quelle énergie déploya saint Athanase pour dé-

(1) S. Basile, *De Spiritu Sancto*, c. XXX. — M. XXXII, col. 209.

fendre le mot ὁμοούσιος défini à Nicée, et pour repousser le mot ambigu ὁμοιούσιος que lui substituait une ruse diabolique. Mais il faut lire son traité *Des synodes*, pour connaître avec quelle douceur et quels égards il s'adressait aux catholiques qui n'hésitaient que sur l'emploi d'un mot (1). Le même esprit guide saint Hilaire dans son traité composé sur le même sujet et sous le même titre. Non seulement il s'emploie à expliquer le sens du mot ὁμοούσιος pour le faire admettre, mais il s'emploie à donner au mot ὁμοιούσιος un sens catholique pour qu'on puisse le conserver (2).

On sait que saint Cyrille de Jérusalem poussa encore plus loin la condescendance. Dans ses fameuses catéchèses, tout en enseignant énergiquement la consubstantialité du Fils, il évita constamment de prononcer le terme ὁμοούσιος qui offusquait les faibles.

### § 3. — Réserve inspirée par cette situation.

Cette chicane de mots agitait encore l'Église, lorsque surgit la nouvelle hérésie contre le Saint-Esprit. On conçoit donc que certains défenseurs de la foi aient gardé une réserve très grande dans leur langage, évitant tout ce qui pouvait raviver l'inutile querelle sur les expressions « non scripturales ». Or, si dans l'Évangile le Père et le Fils sont formellement nommés Dieu, il n'en est pas de même du Saint-Esprit. Les macédoniens se retranchaient constamment derrière cette remarque. Dans un dialogue qui

(1) S. Athanase, *De synodis*, §§ 40 et 41. — M. XXVI, col. 764.
(2) S. Hilaire, *De synodis*, à partir du § 66.

probablement nous conserve une dispute orale, nous voyons qu'à tous les arguments de l'*Orthodoxe*, le *Macédonien* oppose sans cesse cette fin de non-recevoir : « Montre-moi que l'Écriture appelle Dieu le Saint-Esprit (1). »

Encore une fois, cette futile objection était pour impressionner les simples. Aussi voyez comment saint Cyrille de Jérusalem s'y prend, pour enseigner à son peuple qu'il doit adorer le Saint-Esprit et lui reconnaître tous les caractères de la divinité. Pas une seule fois, cependant, il ne lui donne le nom de Dieu, et il explique cette réserve en des termes dont son auditoire comprend la portée.

« Nous avons, dit-il, vraiment besoin d'une grâce spirituelle pour disserter sur le Saint-Esprit; non pour en parler dignement, car c'est impossible, mais pour que, parlant d'après les saintes Écritures, nous procédions sans danger... Disons sur le Saint-Esprit uniquement ce qui est écrit. Pour ce qui n'est pas écrit, laissons toute enquête curieuse. Le Saint-Esprit lui-même a parlé par les Écritures. Il a dit de lui-même tout ce qu'il a voulu, et tout ce que nous pouvons comprendre. Disons donc ce qu'il a dit; et pour ce qu'il n'a pas dit, ce n'est pas à nous d'oser le dire (2). »

Et plus loin, comme résumé de son enseignement :

« Un seul Dieu le Père; un seul Seigneur, son Fils unique; un seul Saint-Esprit, le Paraclet. Voilà ce qu'il nous suffit de

---

(1) *Dialogues sur la Trinité*, inter opp. S. Athanasii. M. XXVIII. Voyez entre autres, col. 1140, 1201, 1208, 1216, 1225, 1238, etc. Ces dialogues, mis sous le nom de S. Athanase ou de S. Maxime, sont attribués par Garnier à Théodoret avec une certaine vraisemblance. On est peut-être dans le vrai, en y voyant le procès-verbal d'une discussion orale à l'époque de Théodoret.

(2) S. Cyrille de Jérusalem, *Catéches.* XVI, §§ 1 et 2. — M. XXXIII, col. 917.

savoir. Ne disputons pas curieusement sur la nature ou sur l'hypostase. Si cela était écrit, nous le dirions; mais ce qui n'est pas écrit, nous n'osons pas le dire. Il suffit pour notre salut de savoir qu'il y a Père, Fils et Saint-Esprit (1) ».

## ARTICLE II.

### ATTITUDE DE SAINT BASILE.

#### § 1. — Raisons de sa réserve.

Il serait superflu de louer dans saint Basile la pureté de doctrine, l'exactitude d'exposition, la vigueur d'argumentation. Il serait encore plus inutile de rappeler le courage épiscopal qui est comme la caractéristique de ce grand homme. Oui, il avait le courage contre les empereurs et les préfets de prétoire; mais il possédait à un égal degré la prudence administrative, et, ce qui est moins connu, la condescendance pastorale pour les brebis faibles et maladives.

Saint Basile fut donc de ceux qui, pour éviter les chicanes, s'abstinrent de donner au Saint-Esprit une dénomination « non scripturale ».

(1) S. Cyrille de Jérusalem, *Catéches.* XVI, § 24. — M. XXXIII, col. 953.

D'ailleurs une raison plus générale le confirmait dans cette réserve. On sait qu'à cette époque le serpent arien s'efforçait de fasciner les simples, en multipliant et variant sans cesse ses enveloppements et ses développements.

Dans son Livre *Des synodes*, saint Athanase reproche aux hérétiques la multiplicité et la prolixité des symboles qu'ils voulaient substituer au symbole de Nicée. Voilà pourquoi le grand évêque d'Alexandrie restait inébranlable dans sa même tactique : affirmer purement et simplement le symbole de Nicée, sans retrancher, sans ajouter un seul mot.

Saint Basile suivait celui qu'il regardait à bon droit comme le chef oriental de l'orthodoxie. Lui aussi, il prêchait la foi de Nicée, tout entière et rien de plus. Or, dans le symbole du vénérable concile, on ne trouve au sujet de la troisième personne que ces trois mots : « Nous croyons... *et in Spiritum Sanctum.* » Appeler Dieu le Saint-Esprit, c'était donc ajouter quelque chose à la formule conciliaire.

Cette considération arrêtait saint Basile. Nous l'apprenons de lui-même par une de ses lettres à saint Épiphane. Ce dernier l'avait invité à sortir d'une réserve qui scandalisait certaines gens.

Saint Basile lui répond :

« J'ai déjà écrit à nos bien-aimés frères d'Éléon, à notre Palladius et à l'Italien Innocent, que nous ne pouvons rien ajouter au symbole de Nicée, pas même le plus petit mot, sauf que nous étendons la doxologie au Saint-Esprit... Car nous savons que, si nous altérons une fois la simplicité de ce symbole, nous ne trouverons pas le bout des discours. La contradiction nous poussera toujours plus loin, et nous ne par-

viendrons qu'à troubler les esprits simples par toutes ces nouvautés (1). »

Un exemple nous montrera combien cette prudence était inspirée par le zèle.

L'Église de Tarse était tombée entre les mains d'un évêque arien. Les prêtres catholiques, se séparant de lui, administraient entre eux la communauté des vrais fidèles, comme il arriva souvent à cette époque si troublée. Mais voici que la division s'introduisit jusque parmi ces bons prêtres au sujet du Saint-Esprit. Un des principaux, Cyriaque, devint suspect à ses confrères par certaines réticences. On députa vers saint Basile pour se plaindre de cette défaillance. L'évêque de Césarée répondit par deux lettres adressées : l'une au clergé qui avait envoyé la députation, l'autre à Cyriaque lui-même.

Dans la première, il recommande l'esprit de concorde et de conciliation. Actuellement, dit-il, l'Église peut être comparée à une vieille étoffe qui se déchire facilement et qu'on ne peut plus recoudre.

Beaucoup blasphèment contre le Saint-Esprit; mais réduisons, de grâce, autant que possible, le nombre de ces blasphémateurs. Pour cela, recevons dans notre communion tous ceux qui ne disent pas que le Saint-Esprit est une créature. Les autres, ou rougiront d'être seuls taxés de blasphème, ou du moins seront trop peu nombreux pour avoir grande influence. Ne demandons rien davantage, présentons le symbole de Nicée aux frères qui veulent s'unir à nous; s'ils l'acceptent, demandons-leur, de plus, de confesser qu'il ne faut pas appeler créature le Saint-Esprit, et de se refuser à communiquer avec ceux qui l'appellent ainsi. Je suis persuadé que, par un plus

(1) S. Basile, *Ad Epiphanium,* epist. 258, § 2.

long commerce et par des conférences sans esprit de disputes, s'il faut ajouter quelque explication plus complète, vous obtiendrez cette grâce du Seigneur *qui omnia cooperatur in bonum diligentibus se* (1). »

Cette conclusion, et le ton familier de toute la lettre, laissent voir une parfaite communion de sentiments entre l'évêque de Césarée et le pieux clergé de Tarse.

La lettre de saint Basile à Cyriaque est plus cérémonieuse. On devine l'intention de gagner ce personnage, en le traitant avec tous les égards dus à une grande situation. L'évêque y parle encore de la paix que doit désirer tout chrétien. Il a ménagé une réconciliation qui sera honorable de part et d'autre. Plein de confiance dans la vertu de Cyriaque, il a pris en son nom un engagement bien facile à tenir :

« Il suffira que vous confessiez le symbole de Nicée, sans en supprimer un mot, reconnaissant que les trois cent dix-huit évêques ne l'ont point formulé sans l'assistance du Saint-Esprit, et qu'à cette profession vous ajoutiez qu'on ne doit pas appeler créature le Saint-Esprit, ni communiquer avec ceux qui tiennent ce langage, afin que l'Église de Dieu soit pure de toute zizanie... D'autre part, je promets au nom des frères, qu'ils ne vous contrediront en rien, et qu'ils vous montreront la plus parfaite docilité, lorsque Votre Grandeur aura accompli la seule chose qu'ils lui demandent » (2).

C'est ainsi que la discrétion de saint Basile rétablissait la paix dans les Églises.

---

(1) S. Basile, *Ad presbyteros Tarsens.*, epist. 113.
(2) S. Basile, *Ad Cyriacum*, epist. 114.

### § 2. — Sa manière de prêcher sur le Saint-Esprit.

Outre ces raisons générales qui invitaient saint Basile à la réserve, il y en avait une spéciale qui lui imposait la plus grande prudence. Les ariens avaient à peu près envahi toutes les Églises de Cappadoce; ils aspiraient à se rendre maîtres de Césarée, métropole importante. Pour cela, il fallait éloigner Basile; et saint Grégoire de Nazianze, dans le panégyrique de son ami, nous apprend comment ils avaient ourdi leur complot. Ils se rendraient aux sermons du saint évêque dans l'espoir de l'entendre dire : Le Saint-Esprit est Dieu. A ce mot éclaterait le tapage, on crierait à la nouveauté pour entraîner le peuple dans l'émeute ; Basile serait tumultuairement expulsé de la ville, et l'intronisation de l'évêque arien ferait de Césarée le boulevard de l'hérésie.

Saint Basile aperçut le piège et sut l'éviter. Il n'appliquait jamais au Saint-Esprit le nom de Dieu; « mais, dit saint Grégoire, il savait presser ses contradicteurs, soit par d'autres mots tirés de l'Écriture et par des témoignages incontestables, soit par la nécessité de ses arguments, de telle sorte qu'ils ne pussent se défendre et qu'ils demeurassent enchaînés par leurs propres paroles. C'est bien là le comble de la puissance et de la prudence oratoire (1). »

Fallait-il, continue son illustre ami, compromettre toute son Église pour un mot, lorsque l'on pouvait sans ce mot professer intégralement la doctrine de la Foi? Le salut

(1) S. Grég. de Nazianz., *In laudem Basilii,* orat. XLIII, § 68. — M. XXXVI, col. 385.

consiste-t-il dans les mots plutôt que dans les choses? Devrait-on repousser la nation juive, si pour se joindre à nous, elle demandait uniquement la permission pour quelque temps de dire « oint » au lieu de « Christ »? De telles vétilles sont-elles comparables à la ruine d'une Église?

### § 3. — Cette réserve trouve des censeurs.

Dans le langage de saint Grégoire, on sent qu'il veut défendre une chère mémoire contre des récriminations injurieuses. Il y avait, en effet, comme il y aura toujours, de ces caractères entiers qui n'admettent point qu'on ménage les faibles, ou que la foi puisse être orthodoxe, si elle n'est pas exprimée par la formule qu'ils ont adoptée. La gloire de saint Basile n'eût pas été complète, si elle n'avait pas eu à subir l'insulte de tels censeurs. On osa donc l'accuser dans son courage et même dans sa foi; et nous saisissons sur le vif ces récriminations, dans une lettre que saint Grégoire écrivit à saint Basile lui-même avec tout le laisser-aller de la familiarité (1).

Après un exorde insinuant pour préparer son ami à entendre des choses désagréables, il poursuit :

« C'était dans un dîner auquel assistaient beaucoup de gens connus et de nos amis, et parmi eux, un de ceux qui portent le nom et l'habit de religieux. Avant le service des vins, on causa suivant l'usage. Vous et moi, nous fûmes mis sur le tapis. Grandes louanges pour vous; compliments pour moi,

(1) S. Grég. de Nazianze, *Ad Basilium*, epist. 58. — M. XXXVII, col. 113.

soit à cause de notre vieille amitié d'Athènes, soit pour l'union si parfaite de nos esprits et de nos cœurs. Mais ce concert déplut à notre philosophe. — Qu'est-ceci? dit-il, avec une exclamation qui sentait le jeune homme. Pouvez-vous bien être aussi menteurs et flatteurs? Qu'on les loue pour tout le reste, si on le juge bon, je n'y contredirai pas; mais le principal n'y est pas, l'orthodoxie. En vain on loue Basile, en vain Grégoire; l'un a trahi la foi dans ses discours, l'autre est son complice par son silence approbateur.

— D'où vient tout ce tapage, lui répondis-je, homme insensé, nouveau Dathan et Abiron par l'insolence? D'où nous venez-vous donc, beau dogmatiseur? Comment vous faites-vous le juge de tels hommes?

— D'où je viens? reprit-il; de l'assemblée réunie pour la fête du martyr Eupsychius. J'en arrive maintenant (c'était vrai), et là j'ai entendu prêcher le grand Basile. Sur le Père et le Fils, c'était d'une netteté et d'une perfection qu'un autre aurait peine à atteindre; mais sur le Saint-Esprit, c'était oblique et traîné. Ici, je ne sais plus quelle comparaison de ces fleuves qui creusent le sable, mais glissent sur les rochers. Puis me fixant : Et vous, homme admirable, pourquoi alors affirmez-vous formellement que le Saint-Esprit est Dieu? et il rappela comment, dans un de mes discours devant un nombreux auditoire, j'avais appliqué au Saint-Esprit le dicton : Jusqu'à quand cacherons-nous la lumière sous le tonneau? Quant à Basile, il fait à peine entrevoir ce dogme, sa parole l'entoure d'ombres, il n'a pas la franchise de la vérité, il a plus de politique que de zèle, et l'éloquence de son discours sert à cacher sa duplicité.

— Que moi, lui répondis-je, qui vis dans un coin, inconnu de la plupart des hommes, sans qu'on sache ni ce que je dis ni même que je parle; que moi je philosophe à mon aise, c'est sans danger. Mais les discours de Basile ont plus de conséquence, soit à cause de sa célébrité et de son mérite personnel, soit à cause de son Église. Tout ce qu'il dit fait autorité. Or il est entouré d'embûches; les hérétiques cherchent à sur-

prendre un seul mot de lui, pour le chasser de son siège, où, lui seul à peu près, il reste comme la dernière étincelle de vérité et de vie, tout l'entour étant gagné à l'erreur. Si le mal prend une fois racine dans Césarée, il en fera sa forteresse d'où il ravagera toute la contrée. Mieux vaut donc pour les intérêts de la vérité céder au temps et laisser passer le nuage, que de tout risquer par la clarté de la prédication. Il n'en résulte pour nous aucun dommage, puisque par d'autres expressions nous notifions que le Saint-Esprit est Dieu; la vérité n'est pas dans le son, mais dans le concept. Quant à l'Église, elle subirait un grand malheur si, en chassant un seul homme, on chassait la vérité.

« Cette réponse ne fut reçue des assistants que comme une vieille excuse pour se moquer d'eux, et on se mit à crier que c'était lâcheté plutôt que prudence. Mille fois mieux valait, disaient-ils, sauvegarder la foi des nôtres par une profession claire de la vérité, que de leur nuire sans gagner les opposants par une prétendue prudence.

« Vous raconter en détail ce que j'ai dit, ce que j'ai entendu, et comment dans cette discussion j'ai passé peut-être les bornes de la modération contre ma coutume, serait trop long et probablement peu nécessaire. A la fin, je les ai formellement désavoués. Mais vous, prêtre vraiment divin, faites-moi savoir jusqu'où il faut aller en prêchant la divinité du Saint-Esprit, de quels mots il faut se servir, jusqu'où doit s'étendre la prudence, afin que nous disions exactement les mêmes choses contre les opposants. Si je ne vous demandais ce renseignement vraiment opportun, moi qui vous connais mieux que personne et qui vous dois déjà tant de trésors de doctrine, je serais le plus insensé et le plus misérable des hommes ».

Saint Basile répondit à cette lettre avec la dignité d'un pontife qui a tous ses travaux pour le défendre contre un homme de rien. Mais, en même temps, il laissa voir à son ami qu'il regrettait une diversité de langage qu'on

eût évitée par une entente préalable, comme il l'avait proposé (1).

### § 4. — Saint Athanase blâme ces censeurs.

La prudence de saint Basile n'était donc pas comprise de tous ; et nous venons de voir quelle était l'aigreur des récriminations. Ces censeurs étaient, pour la plupart, des moines, race assez turbulente en Orient, et cherchant occupation dans les disputes théologiques. Ceux même de Césarée ne se firent pas scrupule d'entrer en opposition ouverte avec leur évêque.

On avertit saint Athanase de ces divisions, et sa réponse ne se fit pas attendre. Nous avons deux lettres de lui sur ce sujet. Dans la première, il traite durement ces conciliabules où, sous prétexte de remuer des questions, on s'efforce de troubler les simples. L'Apôtre a parlé d'eux, lorsqu'il blâme ceux qui ne cherchent qu'à dire ou entendre du nouveau. Que les prêtres s'éloignent de ceux qui veulent dire plus ou moins que les Pères de Nicée.

« Quant à moi, ajoute-t-il, j'ai admiré l'audace de ceux qui ont osé parler contre notre cher ami et vrai serviteur de Dieu, l'évêque Basile. Par cette futile loquacité ils n'obtiennent qu'un résultat, c'est de faire douter de leur amour pour la confession de Nicée... (2) ».

---

(1) S. Basile, *Ad. Gregorium*, epist. 71.

(2) S. Athanase, *Ad Joannem et Antiochum presbyteros.* — M. XXVI, col. 1165.

En même temps le saint pontife écrivait une seconde lettre à un correspondant qui ne donnait pas dans la coterie.

« Vous m'apprenez, lui disait-il, que des moines de Césarée font opposition à leur évêque, notre cher Basile. Je le savais déjà, mais je vous remercie de votre avis. Quant à eux, ils ont reçu de moi la réponse qu'ils méritaient, c'est-à-dire le conseil d'écouter leur évêque comme leur père, sans contredire à ce qu'il juge préférable. Leur zèle serait bon s'il y avait péril pour la foi, mais dans le cas actuel, leur inquiétude est vaine. Basile, j'en ai l'assurance, se fait infirme avec les infirmes pour gagner les infirmes. Que nos amis, admirant son motif et sa conduite, glorifient donc le Seigneur qui a donné à la Cappadoce un évêque tel que chaque contrée se vanterait d'avoir son pareil (1). »

## ARTICLE III.

### ATTITUDE DE SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE.

#### § 1. — Saint Grégoire ne garde pas la réserve de saint Basile.

Moins bon administrateur que son illustre ami, saint Grégoire était plus orateur, et par conséquent avait une plus grande confiance dans la force de la vérité proclamée avec éloquence. Aussi bien, il n'imitait pas la réserve de saint Basile, et il prêchait ouvertement que le

(1) S. Athanase, *Ad Palladium.* — M., col. 1168.

Saint-Esprit est Dieu. Dans sa lettre à saint Basile sur ce sujet, il semble demander conseil; mais, à lire entre les lignes, il donne lui-même conseil, et ce n'est pas sans intention qu'il glisse la phrase : « Jusqu'à quand tiendrons-nous la lumière sous le boisseau? » Saint Basile ne s'y trompa point; le style un peu raide de sa réponse le montre (1).

Dans son panégyrique de saint Basile, saint Grégoire fait allusion à cette différence d'attitudes, et il sait donner à son explication une forme louangeuse pour son ami. Après avoir raconté la prudence de Basile dans ses prédications publiques, il affirme qu'il ne gardait pas la même réserve dans les conversations. Souvent les deux amis avaient causé ensemble sur ce sujet, et le cœur de Basile brûlait du zèle le plus pur pour la divinité du Saint-Esprit. Tous les deux avaient exactement la même doctrine, et l'occasion convenait pour faire connaître une convention où ils s'étaient distribué les rôles. A l'évêque d'une importante métropole, la prudence administrative; à l'autre, trop obscur pour qu'on le traînât en jugement ou qu'on le chassât de sa patrie, la pleine liberté de langage. « Ainsi notre commun évangile était comme soutenu des deux côtés à la fois (2) ».

### § 2. — Ses sermons contre les hérétiques.

Malgré cette divergence de tendances, l'accord régna toujours entre saint Basile et saint Grégoire, grâce à l'au-

(1) Voir l'aimable réplique de S. Grégoire, epist. 59. — M. XXXVII, col. 117.

(2) S. Grég. de Nazianz., *In laudem Basilii*, orat. XLIII, § 69.

torité du premier et à la docilité du second. Mais, lorsqu'après la mort du grand évêque de Césarée, le drapeau de la foi passa entre les mains de son ami, celui-ci crut que le temps des transactions était passé. A Constantinople, il fit à ce sujet un éclat qui souleva contre lui la fureur des macédoniens, et qui déplut même à quelques catholiques. Pour lui, il le rappelle dans ses *Poèmes* avec un légitime orgueil.

Ses combats, dit-il, sont connus et racontés aussi bien par les ennemis que par les amis de la foi :

« Car jamais rien ainsi — n'a fait trembler la terre, — comme la liberté avec laquelle l'Esprit — fut proclamé Dieu à haute voix. — Nos amis eux-mêmes en furent — mécontents; nous le savons bien (1). »

Saint Grégoire fait allusion à sa prédication sur le Saint-Esprit, le plus beau des cinq fameux discours que la postérité a surnommés les *Théologiques*. Donnons quelque idée de cette éloquence.

L'exorde est *ex abrupto*. A peine une première phrase pour rappeler ses précédents discours sur le Père et le Fils, et pour constater qu'on n'a rien trouvé à y reprendre. Mais il sent qu'on le provoque. — « Et du Saint-Esprit, que dis-tu? D'où nous amènes-tu un Dieu étranger qui n'est pas scriptural? » — Grégoire annonce qu'il va répondre, mais qu'il suppose déjà connus tous les raisonnements que les auteurs catholiques ont tirés des mots « l'Esprit » et « le Saint » et de leur accouplement

(1) S. Grég. de Nazianze, *Poemata de seipso*, carm. 30. — M. XXXVII, col. 1290.

dans un même nom. Pour lui, il ira de l'avant (1).

En effet, il emploie la méthode qui lui est propre, et qui consiste à prêcher à la fois toute la Trinité. Il lui faut, dit-il, une Trinité complète, qui contienne le Saint-Esprit. Puis il pose ce dilemme : Le Saint-Esprit est Dieu ou créature, pas de milieu.

« S'il est une créature, comment croyons-nous en lui? Ce n'est pas le même de croire en quelque chose ou de croire à quelque chose. On peut croire une chose créée, on ne croit qu'en la divinité. Si le Saint-Esprit est Dieu, il n'est donc ni créature, ni serviteur, ni rien de semblable (2). »

L'orateur s'arrête et se tourne vers l'ennemi : « Et maintenant, à toi la parole; manie ta fronde, enlace tes arguments. » — Alors commence une discussion où les sophismes des macédoniens viennent tour à tour se présenter au fouet de la dialectique la plus mordante, la plus spirituelle, la plus concluante.

Tout à coup, le dialogue se précipite et se croise comme un choc d'épées, car on est au vif de la question.

« Quoi donc? l'Esprit est Dieu? — Absolument. — Quoi donc? il est consubstantiel? — Puisqu'il est Dieu. — Donne-moi sortant du même un fils et un non-fils, tous les deux consubstantiels, et j'accepterai Dieu et Dieu. — Et toi, donne-moi d'abord un autre Dieu, une autre nature divine, et je te rendrai une autre Trinité avec tes mêmes noms et tes mêmes choses. Mais, s'il n'y a qu'un seul Dieu, et qu'une seule nature suprême, où veux-tu que je te cherche une comparaison (3)? »

---

(1) S. Grég. de Nazianze, *Theolog.* V, orat. XXXI, § 1. — M. XXXVI, col. 133.

(2) *Ibid.*, § 6.

(3) *Ibid.*, § 10.

Grégoire propose cependant l'exemple d'Ève et de Seth, tous deux sortis d'Adam, mais d'une manière différente. Puis après avoir montré que l'Écriture nous obligeait à adorer le Saint-Esprit : Nous voici, s'écrie-t-il, arrivés au point capital. On renouvelle contre le Saint-Esprit les vieilles objections contre le Verbe. On dit : Si Dieu et Dieu et Dieu, comment non trois Dieux? n'est-ce pas la polyarchie? — Qui parle ainsi? reprend saint Grégoire. Sont-ce ceux qui ont une foi saine à l'égard du Fils? Comment répondent-ils au vieux reproche d'être dithéistes? Leur même réponse nous défendra de l'accusation de trithéisme.

Alors, dans un long et magnifique développement, Grégoire expose l'unité de nature, la circuminsession des personnes, et leur égalité répugnant à une *subnumération* qu'il persiffle.

Mais la lutte est maintenue par les macédoniens sur le terrain scriptural. « Sans cesse tu y reviens, dit Grégoire, toujours tu répètes : *Non scriptural* (1)! Vaine objection, qui n'impressionne que les esprits trop superficiels pour pénétrer la lettre. Est-ce qu'il faut s'en tenir à la lettre, lorsqu'il est dit que Dieu dort, marche? Et dans quelle lettre as-tu trouvé les mots ἀγέννητος et ἄναρχος, qui te sont si chers? La lettre et la réalité sont choses différentes.

« Pourquoi donc imiter le Juif esclave de la lettre, marchant à la suite des syllabes, et abandonnant les réalités? Voyons : si, lorsque tu dis deux fois cinq ou deux fois sept, je fais la somme en disant dix ou quatorze; si lorsque tu dis les mots : vivant, et raisonnable, et mortel, je les joins dans le mot :

(1) S. Grég. de Nazianze. *Theolog. V*, orat. XXXI, § 21.

homme, à ton avis dis-je une sottise? Et comment, puisque je dis la même chose que toi (1)?.. »

Saint Grégoire a réduit au silence ses contradicteurs, et fait prévaloir l'application formelle du nom « Dieu » au Saint-Esprit. Alors il laisse son éloquence prendre librement son vol, et comme l'aigle qui plane en fixant le soleil, il achève son discours dans la contemplation des lumières qui sortent du Mystère trois fois Saint.

### § 3. — Ses exhortations aux catholiques.

Dans le discours que je viens d'analyser, l'argumentation est vive, le langage incisif, parce qu'il s'agit d'une discussion solennelle contre les orgueilleux sectaires. Mais, lorsque l'évêque ne prêche qu'en présence de ses ouailles, son style change, et c'est par la persuasion qu'il presse les timides d'appeler « Dieu » le Saint-Esprit. Citons une de ses exhortations paternelles; car elle nous montre comment des chrétiens, intègres de foi et de mœurs, se laissaient éblouir par les arguties des hérétiques.

C'est aujourd'hui la fête de la Pentecôte, dit saint Grégoire (2). Il faut parler du Saint-Esprit; qu'il m'assiste et me donne de parler de lui aussi dignement que je le désire. Il souffle où il veut, sur qui il veut, autant et comme il veut. Qu'il m'inspire pour parler de lui.

Après cet exorde par insinuation :

« Ceux, dit-il, qui rejettent le Saint-Esprit au rang des créatures, sont blasphémateurs, méchants serviteurs, et des mé-

(1) S. Grég. de Nazianze, *Theolog.* V, orat. XXXI, § 24.
(2) S. Grég. de Naz. *in Pentecosten,* orat. XLI. — M. XXXVI, col. 428.

chants les plus méchants... Ceux qui le croient Dieu ont une foi lumineuse et divine. Quant à ceux qui, de plus, le proclament Dieu, s'ils s'adressent à des esprits capables, ils ont atteint le sommet ; s'ils parlent aux esprits faibles, ils manquent de prudence. C'est confier la perle à la boue, à une oreille malade le son du tonnerre, à des yeux infirmes le soleil ; c'est donner une nourriture solide à ceux qui ont encore besoin de lait. Aussi, laissant là un langage plus parfait, je m'adresse d'abord aux esprits moins ouverts (1) . »

Voyons, continue Grégoire. Professez-vous que le Saint-Esprit n'est pas éternel, n'est pas incréé? Vous seriez alors sous l'influence du mauvais esprit. Mais si vous refusez de ranger dans la servitude l'Esprit de liberté, je vous compte déjà parmi les nôtres ; méditons ensemble sur le Saint-Esprit. Pouvez-vous me donner un milieu entre servir ou dominer? Vous ne placez pas le Saint-Esprit parmi les serviteurs ; vous voyez donc où vous le placez.

« Mais vous vous offusquez de certaines syllabes, vous trébuchez contre certains mots ; c'est là pour vous une pierre d'achoppement, une pierre de scandale, comme pour d'autres il en est du Christ lui-même. Pauvre infirmité humaine ! Joignons-nous les uns aux autres spirituellement. Soyons amis les uns des autres plutôt qu'amis de nous seuls. Vous, de votre côté, donnez-nous pour l'Esprit la puissance de la divinité, et nous, de notre côté, nous vous donnerons la permission d'omettre un mot. De votre côté confessez sa nature par les mots qui vous plaisent le plus ; de notre côté, nous ferons comme les médecins pour leurs infirmes, cachant le remède sous une douceur. Donc confessez dans la Trinité une seule divinité, ou si vous aimez mieux, une seule nature. Quant au mot « Dieu », nous prierons l'Esprit de vous le

(1) *In Pentescosten*, orat. XLI, § 6.

donner. Il vous le donnera, j'en suis sûr. Ayant donné la première confession, il donnera la seconde, surtout si le scrupule contre ce mot est une timidité spirituelle et non un entêtement diabolique. Parlons encore plus clairement et brièvement. Pour vous, ne nous censurez pas pour un mot qui vous semble trop relevé. Et quel si grand mal de monter? Pour nous, nous ne vous reprochons pas de ne pas atteindre encore jusque-là, confiant que par une autre route vous arriverez à la même hôtellerie. Car nous ne cherchons pas à vaincre, mais à accueillir des frères dont la séparation nous déchire.

« Voilà ce que je voulais vous dire, à vous chez qui nous trouvons une sainte vie; à vous dont la foi est saine à l'égard du Fils; à vous dont nous admirons la conduite, sans pouvoir louer complètement votre façon de parler. Possédant les biens de l'Esprit, possédez donc aussi l'Esprit, afin que non seulement vous combattiez, mais que ce soit suivant les règles requises pour la couronne (1). »

C'est ainsi que ce grand Docteur alliait la douceur à la force dans l'administration du dépôt de la foi.

### § 4. — Symbole de Constantinople.

Certes, le zèle de saint Grégoire pour faire appeler Dieu le Saint-Esprit est un des titres qui lui ont mérité d'être appelé lui-même le « Théologien ». Cependant, la prudence de saint Basile l'emporta encore dans une circonstance solennelle. Le concile de Constantinople, spécialement assemblé contre les macédoniens, compléta le symbole de Nicée, en déclarant que le Saint-Esprit est « Seigneur, vivificateur, procédant du Père, adorable et

(1) *In Pentescosten*, orat. XLI, §§ 7 et 8.

conglorifié avec le Père et le Fils ». Mais, dans ce symbole que le Saint-Esprit lui-même destinait à la liturgie universelle, dans ce symbole que chantent encore toutes les Églises d'Orient et d'Occident, le nom de Dieu ne fut pas donné à la troisième personne, par ménagement pour les faibles.

## CHAPITRE IV.

### SENS DU MOT « DIEU »

#### § 1. — Cause de la difficulté.

Nos rationalistes ont avancé que le dogme catholique s'est formé dans les écoles philosophiques de l'Égypte. Les réfutations les plus solides et les plus directes n'ont pas fait défaut. Mais une simple observation suffit à faire bonne justice de cette opinion. Sans doute, nos Docteurs ont souvent cherché des armes de défense dans l'arsenal philosophique, où les sophistes puisaient leurs moyens d'attaque. Mais on constate dans l'histoire de l'Église, que la profession explicite du dogme précède toujours son exposition rationnelle : la première s'avançant avec la puissance et la rectitude du souffle divin qui l'inspire ; la seconde marchant à la suite, avec les hésitations, les tâtonnements d'une raison qui cherche l'intelligence de la foi.

Nous avons, dans le sujet qui nous occupe, un exemple de ce contraste.

Au chapitre précédent, j'ai raconté comment l'usage d'appliquer le nom de Dieu à la troisième personne s'était étendu et affermi peu à peu. Le lecteur aura pu

constater dans ce récit, que les grands évêques de cette époque tourmentée, alliant la prudence au zèle, suivaient, pour ainsi dire, l'instinct des fidèles pieux, tout en le dirigeant. Mais, en même temps, ils appliquaient leur génie à satisfaire les intelligences plus développées qui désiraient rendre raison de leur foi.

Contre la Trinité, l'objection des ariens et des macédoniens était constamment la même : Pourquoi les catholiques n'osent-ils pas confesser trois dieux? Nous avons vu qu'Ablabius demandait à saint Grégoire de Nysse une réponse, et que celui-ci avouait la question embarrassante. Ce fut donc un sujet de préoccupation pour les Docteurs, et nous devons étudier maintenant la marche de leurs savantes études.

### § 2. — Ce nom fut d'abord considéré comme un nom de nature.

En face du polythéisme païen, les premiers chrétiens rendaient leur culte à un seul Dieu, et le sang des martyrs coula surtout pour défendre le dogme de l'unité divine. Le mot « Dieu » signifiait donc d'abord un être subsistant et personnel, créateur et tout-puissant. Il désignait une nature infinie et créatrice par opposition aux noms désignant les natures contingentes et créées.

Cette dénomination, d'ailleurs, correspond à la notion sacrée qui est déposée au fond de toute intelligence. « Grand Dieu! Dieu bon! Dieu vous le donne! voilà, dit Tertullien, des phrases dans la bouche de tous. O témoignage d'une âme naturellement chrétienne (1)! » Saint Au-

(1) Tertullien, *Apologeticus*, c. XVII.

gustin explique donc bien le sens vulgaire et primitif du mot « Dieu » lorsqu'il écrit : « Lorsque le mot « Dieu » sonne aux oreilles, il fait aussitôt penser à une certaine nature très excellente et immortelle » (1). Tertullien est encore plus net, lorsque, pour distinguer les sens des deux mots : « Dieu » et « Seigneur », il écrit : « *Dieu* désigne la substance divine; *Seigneur* désigne le pouvoir divin » (2).

### § 3. — Texte de saint Athanase.

Nous avons, pour témoigner de cette acception primitive, un beau passage de saint Athanase. Racontant comment le concile de Nicée avait été conduit à définir le *homoousion*, pour en finir avec les réticences hypocrites des ariens, il dit :

« Si Dieu est simple, comme il l'est en effet, il est clair que lorsque nous le disons Dieu et le nommons Père, nous ne désignons pas simplement ce qui le concerne, τι ὡς περὶ αὐτὸν, mais nous signifions sa substance même, ἀλλ' αὐτὴν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ σημαίνομεν. A la vérité, comprendre ce qu'est la substance de Dieu est impossible; nous savons seulement que Dieu est. Mais l'Écriture nous le fait connaître sous ce nom; et nous aussi, par les noms Dieu et Père, c'est Dieu même que nous signifions. Lorsqu'il est dit : *Je suis celui qui suis* et *Je suis le Seigneur Dieu*, et partout où nous lisons le mot « Dieu », nous pensons que pas autre chose n'est signifiée sinon l'incompréhensible substance de Dieu, et nous croyons à l'existence de celui qu'on nous annonce ainsi. Qu'on ne regarde donc pas comme

(1) S. Augustin, *De doctrina christiana*, lib. I, cap. VI.

(2) Deus substantiæ ipsius nomen, id est, divinitatis : Dominus vero non substantiæ sed potestatis. (Tertullien, adv. *Hermogenem*, c. III.)

une nouveauté de dire que le Fils de Dieu est de la substance de Dieu. Que plutôt on approuve les Pères du concile qui ont purifié notre concept et l'ont rendu plus clair par un parallélisme, en écrivant : « de Dieu », et écrivant encore : « de la substance de Dieu ». Ils ont estimé choses identiques : dire que le Verbe est « de Dieu », et dire qu'il est « de la substance de Dieu ». Encore une fois, le mot « Dieu » ne signifie pas autre chose que la substance de Celui qui Est » (1).

### § 4. — Texte de saint Hilaire.

Le Concile de Nicée avait ajouté : *Deum verum de Deo vero*. C'était contre un subterfuge d'Arius qui admettait bien que dans l'Écriture le Verbe fût appelé « Dieu », mais qui prétendait qu'il n'était pas appelé et n'était pas le « vrai Dieu » (2). Le saint émule de saint Athanase prend à partie cette misérable équivoque.

« Je demande d'abord, dit saint Hilaire, ce que signifient ces expressions : « le Dieu vrai » et « non le Dieu vrai ». Car je ne les comprends pas. Si l'on me dit : C'est du feu, mais ce n'est pas du vrai feu; ou bien, c'est de l'eau, mais ce n'est pas de la vraie eau, je demanderai comment peuvent concorder ces contradictions. En effet, puisque c'est du feu, il ne se peut que ce ne soit du vrai feu, et la nature du feu demeurant, elle ne peut manquer d'être vraie. Enlève d'abord à l'eau qu'elle soit de l'eau, et alors tu pourras faire qu'elle ne soit pas vraie. Mais, tant que l'eau persiste d'être, il est nécessaire qu'elle persiste d'être vraie. Ainsi donc, une nature peut périr, en cessant d'être; mais, tant qu'elle demeure, elle ne

(1) ... Ἐπεὶ καὶ τὸ, Θεὸς, καθὰ προεῖπον, οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ τοῦ Ὄντος σημαίνει. (S. Athanase, *De decretis Nycænæ Synodi*, § 22. — M. xxv, col. 456.)

(2) Voir S. Athanase, *Contra Arianos*, orat. I, § 6. — M. xxvi, col. 21.

peut pas n'être pas vraie. Eh bien! ou le Fils de Dieu et vrai Dieu, pour être Dieu; ou, s'il n'est pas vrai Dieu, il ne peut être ce qui est Dieu. Bref, s'il n'est pas une nature, le nom d'une nature ne lui convient pas. Mais si un nom de nature lui appartient, il ne se peut qu'il ne possède la vérité de cette nature (1). »

### § 5. — Comment on en vint à douter de ce sens.

Lorsque les eunomiens attaquèrent spécialement le Saint-Esprit, la lutte changea un peu d'aspect. Un de leurs dilemmes favoris était celui-ci : « Le Saint-Esprit est, ou bien non-engendré, ἀγεννήτος, et alors c'est le Père; ou bien engendré, γεννήτος, et alors, c'est le Fils. Pas de milieu; car ces dénominations : non-engendré, engendré, signifient la substance et la nature elle-même. »

Pour répondre à ces sophistes, saint Basile et son frère n'eurent pas de mal à montrer que ces fameuses dénominations indiquent, non des substances, mais des manières d'être : τρόπους ὑπάρξεως. De plus, le cours de la discussion les conduisit à rabattre l'orgueil de ceux qui prétendaient scruter et nommer la nature même de l'Incompréhensible. Notre raison, dirent-ils, ne connaît Dieu que par ses œuvres. Nous ne pouvons le nommer que par ses relations de Créateur à créature. Les dénominations de Seigneur, de démiurge, de monarque suprême, nous apprennent, non ses propriétés intimes, τὰ καθ' αὐτόν, mais simplement les relations qui le concernent, τὰ περὶ αὐτόν.

Ce n'est pas le lieu de discuter cette polémique assez

(1) S. Hilaire, *De Trinitate*, lib. V, § 14.

connue, et qu'on a toujours invoquée avec raison contre les ontologistes modernes. Mais cette situation doit faire comprendre qu'il était facile d'étendre les mêmes considérations au mot « Dieu », et de n'y attacher qu'un sens relatif.

### § 6. — On n'y voit plus qu'un nom d'opération.

De plus, dans cette lutte contre les eunomiens, les Docteurs rencontraient une difficulté qu'il faut signaler. Nous savons que la seconde personne est Fils, parce qu'elle procède par voie de génération. Or le fils d'un homme est un homme, et le lion engendre le lion. Il était donc facile de revendiquer pour le Fils le nom de nature qui caractérise le Père. Le Fils de Dieu est nécessairement Dieu.

Mais, quand il s'agit de la troisième personne de la sainte Trinité, nous n'avons plus la même ressource. L'Évangile dit bien qu'elle procède du Père, παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, mais il ne nous dit rien du mode de procession.

Aussi, pour démontrer la divinité du Saint-Esprit, les Docteurs firent grand appel aux textes qui ont rapport aux opérations du Saint-Esprit. Il crée, il vivifie, il commande, il gouverne, il opère partout comme le Père et le Fils, avec le Père et le Fils. De cette unité d'opération, on doit conclure à l'unité de nature. Nous ne connaissons pas la nature, il est vrai; mais nous connaissons l'opération de cette nature, et le nom « Dieu » signifie le sujet de cette opération divine.

C'est ainsi qu'on fut amené à considérer le nom sacré comme un nom « d'opération », ὄνομα ἐνεργείας.

### § 7. — Théorie de saint Grégoire de Nysse.

Le plus philosophe et le plus hardi des Docteurs de ce temps, saint Grégoire de Nysse, se lança dans cette voie, et il crut y trouver la réponse à la question : Pourquoi ne dit-on pas trois Dieux? J'ai rapporté plus haut comment il y répondait, dans le cas où l'on prenait le mot « Dieu » comme un nom de nature. Voici maintenant la solution qu'il préfère, et dont je n'ai donné plus haut qu'un simple aperçu.

« Discutons plus exactement, dit-il, le nom même de divinité, τὸ ὄνομα τῆς θεότητος, pour que la signification de ce mot nous serve à éclaircir la question proposée. Beaucoup se figurent que le mot « divinité » signifie proprement une nature, comme les mots « ciel », « soleil », ou quelque autre de ces mots employés à désigner les éléments du monde. Ils disent que le mot « divinité » a été appliqué à nommer proprement la nature suprême et divine. Quant à nous, conformément aux enseignements des Écritures, nous savons que cette nature est ineffable et innommable, et que tout nom, soit qu'il ait été emprunté aux choses humaines, soit qu'il ait été fourni par l'Écriture, exprime quelqu'une des choses qu'on peut concevoir au sujet de la nature divine, τῶν τι περὶ τὴν θείαν φύσιν νοουμένων ἑρμηνευτικὸν εἶναι λέγομεν, mais ne contient pas la signification de la nature elle même » (1).

Après avoir prouvé sa proposition par les exemples des noms : « divin, incorruptible, vivificateur », il soutient que le mot « divinité » répond à la fonction divine de tout voir et tout surveiller.

---

(1) *Quod non sint tres Dii.* — M. XLV, col. 120.

« Nous pensons donc que le mot « divinité », θέοτης, vient du mot « inspection », ἐκ τῆς θεάς, et que l'usage et l'Écriture ont nommé Dieu, Θεὸν, celui qui est notre inspecteur, τὸν θεατὴν ἡμῶν... Si l'interprétation du mot θεότης est juste, si les choses vues se nomment θεατά, et celui qui voit Θεός, personne ne peut refuser ce nom à aucune des personnes de la Trinité » (1).

Cette dérivation du mot Θεός nous paraît bizarre et fausse. Mais il ne faut pas oublier que la science étymologique était peu avancée chez les anciens, et d'ailleurs la linguistique ne nous intéresse qu'au point de vue de la doctrine théologique. Or, on doit le reconnaître, cette interprétation aplanissait bien des difficultés. Chaque personne est Dieu, car elle voit tout et veille sur tout; et cependant il n'y a qu'une divinité et qu'un Dieu, parce qu'il n'y a qu'une seule et même vision.

### § 8. — Saint Basile la soutient.

Grâce à ces avantages, la nouvelle façon d'interpréter le mot « Dieu » obtint faveur. Saint Basile, tout en reconnaissant qu'on peut dans ce mot voir un nom de « nature », incline à lui accorder moins d'honneur. Résumons une curieuse lettre de ce Docteur au médecin Eustathe (2).

On refuse, dit-il, la nature divine au Saint-Esprit. Cependant on est bien contraint de l'unir au Père et au Fils, sous les notions de bon, de saint, d'éternel, de puissant, c'est-à-dire, sous toutes les notions qui s'expriment

(1) Quod non sint tres Dii. — M. XLV. col. 124; on retrouve la même explication dans son *Traité contre Eunomius*, liv. XII. — M. XLV, col. 1108.

(2) S. Basile, *Ad Eustathium archiatrum*, epist. 189.

par les noms les plus relevés... Eh bien, « si vous l'appelez Dieu, d'un seul coup, vous signifiez tout ce que vous avez conçu par les autres noms. » Et vraiment, si on lui accorde des noms supérieurs, pourquoi lui refuser un nom qui est inférieur, puisque l'Écriture l'applique à des hommes et même aux démons?

Ils soutiennent que c'est un nom de « nature ». Soit. Mais comment connaît-on les natures sinon par leurs opérations?... « Donc l'identité d'opération dans le Père, le Fils et le Saint Esprit, montre clairement l'indistinction de nature. Par conséquent, lors même que le mot « divinité » signifierait une nature, il faudrait l'appliquer au Saint-Esprit d'une manière propre et absolue.

Mais je ne sais pas où ces habiles ont été prendre que le mot « divinité » signifie une « nature ». Un nom de nature ne s'obtient pas par imposition. Or Moïse a été institué le Dieu de Pharaon; « c'est donc une appellation désignant une puissance ou de surveillance ou d'opération ». La nature divine est inscrutable, et l'on n'en a pas encore trouvé le nom. Quand nous l'appelons bonne, miséricordieuse, juste, nous la désignons par ses différentes opérations.

« En résumé : si « divinité » est un nom « d'opération »; puisqu'il n'y a qu'une seule et même opération commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, nous devons dire aussi qu'il n'y a qu'une seule et même divinité. — Si le nom « divinité » signifie la « nature », suivant l'opinion de beaucoup; puisqu'on ne peut trouver dans la sainte Trinité aucune différence de nature, on doit affirmer qu'il n'y a qu'une seule divinité (1). »

(1) § 8.

Je dois avertir que, précisément à cause de la teneur de cette lettre, quelques critiques l'attribuent à saint Grégoire de Nysse plutôt qu'à son frère, dont elle rappelle cependant bien le style. Mais la même raison forcerait à rejeter aussi une autre lettre de saint Basile, où il revendique formellement pour le Saint-Esprit le nom de Dieu. « Si le mot « Dieu », dit-il, leur déplaît, qu'ils apprennent sa véritable signification. Dieu, Θεός, est ainsi nommé parce qu'il a tout *constitué*, ou parce qu'il *voit* tout, παρὰ τὸ τεθεικέναι τὰ πάντα, ἢ θεᾶσθαι τὰ πάντα... Or le Saint-Esprit connaît toutes les choses de Dieu... (1). »

### § 9. — Saint Grégoire de Nazianze la corrige.

A cette théorie il y avait bien une difficulté qui explique le langage hésitant des Docteurs. Réduire la signification du mot « Dieu » à une fonction de « voyant », ou de « brûlant », ou de « constituant », c'était heurter le sentiment universel des peuples qui a toujours tenu ce nom pour sacré.

Saint Grégoire de Nazianze comprit que, loin de rompre avec un sentiment si enraciné dans les entrailles de l'humanité, on devait, au contraire, s'en inspirer pour établir la véritable signification des mots. Il semble, en effet, dans son quatrième *sermon théologique*, avoir touché la vérité en son point le plus délicat.

Ayant à parler des divers noms donnés, soit à la divinité, soit aux différentes personnes de la Trinité, il commence par déclarer que Dieu est innommable. Les Hé-

(1) S. Basile, *Ad Cæsarienses*, epist. 8, § 11.

breux ne permettaient point qu'on prononçât son nom. Tout l'effort, lorsqu'on parle de lui, consiste à lui appliquer « certaines appellations qui fournissent une esquisse ou une ombre de la vérité » (1). Par cet avertissement, saint Grégoire calme les oppositions, et réconcilie le sentiment populaire avec la théorie de ses illustres amis.

Puis il continue :

« Autant qu'il nous est permis d'atteindre, ÊTRE et DIEU sont en une certaine façon des noms qui signifient *plutôt* la substance, ὁ μὲν Ὢν καὶ ὁ Θεὸς μᾶλλόν πως τῆς οὐσίας ὀνόματα. Cela est vrai surtout du nom ÊTRE; non pas seulement parce que, parlant à Moyse sur la montagne et répondant à la demande de son nom, il lui a commandé de dire au peuple : *Qui est, misit me*, mais aussi parce que nous trouvons que cette dénomination est davantage son nom propre. En effet, le mot DIEU a pour étymologie, d'après les raffinés en ces matières, « courir » ou « brûler », θέειν ἢ αἴθειν. D'où il convient à la divinité à cause de sa perpétuelle activité et de sa puissance purificatrice des vices (l'Écriture l'appelle quelque part un feu consumant). Ce n'est donc pas un nom absolu, mais un nom relatif, comme le mot SEIGNEUR qui est aussi un nom de Dieu. *Ego enim Dominus Deus tuus*, *hoc meum nomen est*, et ailleurs : *Dominus, nomen ipsi.* Mais ce que nous cherchons, c'est la nature en tant qu'elle existe en soi-même, et non dans ses relations avec autre que soi. Eh bien, ÊTRE est vraiment le propre de Dieu de toute manière, puisque rien avant lui, rien après lui; puisqu'il n'était pas et ne sera pas; puisqu'il n'est ni limité ni circonscrit.

Quant aux autres noms, ils sont manifestement ou bien des noms de puissance ou bien des noms de providence... Par exemple — Tout-Puissant; — Roi, ou de gloire, ou des siècles, ou des vertus, ou du bien-aimé, ou des rois. Par exemple encore,

(1) S. Grég. de Nazianze, orat. XXX, § 17.

le Seigneur, ou des armées, ou des puissances, ou des seigneurs. Ces noms sont évidemment des noms de puissance. De même, DIEU, ou du salut, ou des vengeances, ou de paix, ou de justice, ou d'Abraham, d'Isaac et de Jacob... : tout cela, noms de providence (1). »

La pensée de saint Grégoire se dégage ici bien nettement. Le mot « Dieu » reste un nom de nature, en tant qu'il désigne la substance suprême. Ce nom demeure sacré, parce qu'on ne peut l'employer que pour désigner l'Innommable. Cependant ce nom est simplement relatif, c'est-à-dire, il n'exprime pas autre chose que le principe des relations créatrices et providentielles dont nous sommes les termes.

### § 10. — Textes de saint Cyrille.

Cette explication du « Théologien » fut acceptée par les Docteurs qui vinrent après lui, et devint même souvent la base de leur argumentation

Saint Cyrille d'Alexandrie s'applique à établir que le nom de *Père* prime le nom de *Dieu.*

Nier, dit-il, que Dieu ait toujours été Père, c'est l'insulter en dépouillant la nature divine de son plus glorieux titre.

« Car le mot *Dieu* exprime une relation aux natures serviles et créées, et le mot *Père* une relation au Fils. Ceux donc qui soutiennent qu'il était Dieu dès le commencement, et qu'il n'était pas encore Père, accordent à Dieu une relation qui se rapporte aux esclaves, et le privent de la meilleure. »

---

(1) S. Grég. de Nazianze, *ibid.*, §§ 18 et 19.

Et un peu plus loin :

« Comme le mot *Père* se rapporte au Fils, ainsi le mot *Dieu* se rapporte aux esclaves et à ceux qui n'ont pas une même nature que Dieu, quelle que soit celle-ci. »

Et encore :

« Il est appelé *Père* d'après ce qui est le meilleur et le plus digne, c'est-à-dire d'après le Fils. Il est appelé *Dieu* d'après les esclaves; ce qui est moindre, tant est grande la distance entre le Maître et l'esclave, entre le Créateur et la créature (1). »

### § 11. — Enseignement de saint Damascène.

C'est toujours au Scolastique de Damas qu'il faut aller demander la pensée grecque sous sa forme la plus claire et la plus didactique.

Dans la question actuelle, il s'est attaché à son auteur de prédilection, et nous retrouverons chez lui les paroles mêmes du Docteur de Nazianze. Traduisons son chapitre intitulé : *Sur ce qui est dit de Dieu* (2).

« Le Divin est simple et sans composition. Or ce qui est le sujet de plusieurs choses différentes est composé. Si donc nous considérons les noms : l'incréé, l'*anarque*, l'incorporel, l'immortel, l'éternel, le bon, le créateur et autres semblables, comme signifiant en Dieu des différences substantielles, le su-

(1) S. Cyrille d'Alexandrie, *Thesaurus*, assert. V. — M. LXXV, col. 65 et 68. Petau, imbu des idées latines, cite le premier passage avec quelque humeur : « Illud Cyrill. Alex. disputandi impetu effusum magis quam accurata dictum ratione videtur. » (*De Deo uno*, lib. VIII, cap. VIII, § 6.) Il n'était donc pas inutile de multiplier les citations. Cette pensée se retrouve encore ailleurs dans Cyrille.

(2) S. Damascène, *Foi orthodoxe*, liv. I, ch. IX. — M. XCIV, col. 833.

jet de tant de choses ne sera point simple, mais composé. Ce serait de la dernière absurdité. Par conséquent, il faut considérer chacune des choses dites de Dieu, non comme signifiant ce qu'il est en substance, οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶ σημαίνειν, mais comme exprimant, ou bien ce qu'il n'est pas, ou bien quelque relation par rapport aux choses qui se distinguent de lui, ou bien quelque chose qui résulte de sa nature, ou bien une opération.

« Il semble que de tous les noms attribués à Dieu, le plus propre soit l'ÊTRE, comme lui-même répondant à Moïse sur la montagne a dit : *Dic filiis Israel : Qui sum misit me.* En effet, il recueille en soi-même la totalité de l'être, comme un océan d'usie sans limites et sans rivages (1).

« Le second nom est DIEU, ὁ Θεὸς, qui vient de θέειν (courir) et de circuler autour de tout ; — ou bien de αἴθειν (chauffer), c'est-à-dire brûler, car Dieu est un feu consumant toute malice ; — ou bien de θεᾶσθαι (voir), de voir toutes choses, car on ne peut lui échapper et il a l'œil ouvert sur toutes choses...

« Ainsi le premier nom déclare qu'il est et ce qu'il est ; le second est un nom d'opération : τὸ μὲν οὖν πρότερον αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστι, καὶ τοῦ τί εἶναι· τὸ δὲ δεύτερον, ἐνεργείας. Quant aux noms : *anarque*, incorruptible, incréé, incorporel, invisible et autres, ils signifient ce qu'il n'est pas... Bon, juste, saint et autres, indiquent, non l'usie, mais des consécutifs de la nature. Seigneur, Roi et autres signifient une relation aux choses qui sont hors de lui. Car c'est des esclaves qu'il est appelé le Seigneur, des sujets le Roi, des créatures le Créateur, des troupeaux le Pasteur. »

---

(1) Ὅλον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβὼν ἔχει τὸ εἶναι, οἷον τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον. Cette magnifique formule est de S. Grégoire de Nazianze, *In sanctum Pascha*, orat. XLV, § 3.

## CHAPITRE V.

### RÉFLEXIONS SUR LE MOT « DIEU »

#### § 1. — Ce mot appartient à l'ordre naturel.

La théologie positive doit tenir grand compte du sens relatif attaché au mot « Dieu » par les Docteurs grecs. Sans doute, pour eux, ce nom signifie l'Être suprême, substance subsistente, nature infiniment parfaite, une, éternelle, immuable, toute-puissante. Mais ce nom ne le désigne que par ses relations avec le monde : relations de Cause à effet, de Créateur à créature, d'Infini à fini, d'Absolu à contingent. Ce nom répond à tout ce que nous pouvons connaître de Lui en remontant des créatures au créateur, suivant le texte de saint Paul : *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.* (Rom. I, 20.) C'est la connaissance rationnelle de Dieu, correspondant à ce qu'on nomme l'ordre naturel : connaissance de l'esclave qui sait qu'il a un maître bon et juste, mais qui n'a jamais vu ce seigneur, qui ignore son nom propre, et qui ne sait le désigner que par ce titre : LE MAITRE.

Tel est le sens du mot Θεός. Il convient à Dieu, en tant

qu'il est l'auteur de la nature. C'est un nom qui répond à l'ordre naturel.

### § 2. — Théodicée rationnelle des anciens Docteurs.

Ceci nous explique comment les Pères grecs, platoniciens pour la plupart, ont évité toutes les confusions qui indisposent la Scolastique latine contre la philosophie de Platon.

Ils affirment souvent que la connaissance de Dieu a été semée dans la nature même de l'homme. Il est naturel à l'homme, disent-ils, pour peu qu'il fasse germer cette semence, de savoir qu'il existe un Être absolument infini, auteur du contingent par voie de création. Mais pour nos Docteurs, ces notions naturelles d'Être, d'absolu, d'infini, n'atteignent pas véritablement l'essence, l'*usie* de Celui qui existe par-dessus toutes les réalités concevables.

Ici encore adressons-nous à saint Damascène, qui commence son beau traité de *la Foi orthodoxe* par des principes de théodicée. *Deum nemo vidit unquam*, dit-il, Dieu ne peut être connu que suivant qu'il se fait connaître ; mais il a inséré dans notre nature la connaissance de son existence, et de plus il s'est révélé par les prophètes et par son Fils (1). On peut aisément démontrer par la raison que Dieu existe (2). Mais s'il est évident qu'il existe, cependant, ce qu'il est par essence et par nature reste absolument incompréhensible, et au-dessus de notre connaissance naturelle. Nous savons bien qu'il est incorporel,

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, lib. I, c. I.
(2) *Ibid.*, c. III.

incréé, immuable, éternel, incorruptible. Mais tous ces noms qui concernent Dieu, disent, non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. — Dire ce que Dieu est par essence, c'est chose impossible ; voilà pourquoi il vaut mieux le concevoir par voie négative. Notre Docteur conclut :

« Donc le Divin est infini et incompréhensible, et la seule chose que nous puissions comprendre est son infinité et son incompréhensibilité. Tout ce que nous disons de Dieu en termes positifs, déclare non sa nature, mais ce qui entoure sa nature, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ. »

Il avait donné la raison de notre ignorance par cette sentence qu'il nous faut encore citer textuellement :

« Dieu n'est rien des êtres, non pas qu'il ne soit pas être, mais parce qu'il est au-dessus de tous les êtres, au-dessus de l'être même. En effet, être et être connu sont de même ordre. Ce qui est au-dessus de toute connaissance est absolument aussi au-dessus de toute essence ; et réciproquement, ce qui est au-dessus de l'essence est au-dessus de la connaissance. Εἰ γὰρ τῶν ὄντων καὶ γνώσεις· τὸ ὑπὲρ γνῶσιν, πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν ἔσται· καὶ, τὸ ἀναπάλιν, τὸ ὑπὲρ οὐσίαν, καὶ γνῶσιν ἔσται (1).

Certes, voici un enseignement qui rabat l'insolence de la raison, et sauvegarde le dogme de l'invisibilité divine. Mais, en même temps que la raison est remise à sa place, cette humilité lui donne une nouvelle force. Rien de ce qui est connu ou connaissable n'est Dieu. Toutes ces grandes notions de l'absolu, du nécessaire, de l'éternel, de la causalité, appartiennent à l'ordre naturel. Rien de tout cela n'atteint, véritablement et intuitivement, Celui qui est au-dessus de toute connaissance. Nous pouvons

(1) S. Damascène, *Foi orthod.*, lib. I, c. IV.

donc contempler avec assurance ces étoiles que le Créateur a semées dans le firmament de notre intelligence. Nous pouvons affirmer que nous les voyons, que nous les comprenons, et que c'est dans cette lumière céleste que nous voyons toutes choses. Ces cieux si beaux racontent la gloire du Seigneur ; mais le Seigneur lui-même est par delà ce voile d'azur et de lumière ; *Deum nemo vidit unquam.*

### § 3. — Différence du nom « Dieu » et du nom « Père ».

Θεός est un nom qui appartient à l'ordre de la connaissance naturelle, et, par conséquent, à ce qu'on appelle en théologie l'ordre de la nature. Πατήρ est un nom qui nous introduit dans la connaissance surnaturelle de la vie divine. La révélation seule a pu nous apprendre que Dieu est naturellement Père d'un Fils consubstantiel, et que par ce Fils, il est devenu notre Père suivant la grâce. « Père » est un nom de l'ordre surnaturel. Les Docteurs grecs suspendaient aux deux mots : *Dieu* et *Père*, leur théorie de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; ordres aussi différents que les concepts qui répondent à ces deux mots. L'esclave dit « mon Maître », et le fils dit « mon Père ».

Un beau passage de saint Cyrille nous expliquera la distinction entre ces deux noms :

« Lorsque le Sauveur, dit-il, eut accompli sur la croix notre salut, il dit à ses disciples en remontant au ciel : *Ascendo ad Patrem meum et Patrem vestrum, et Deum meum et Deum vestrum.* Voyez-vous comme apparaît distinctement la différence des noms? Voyez-vous comme « Père » se rapporte à Fils et

« Dieu » aux esclaves et aux créatures? Donc, puisque la création est postérieure à la génération du Fils, le propre de Dieu est d'abord d'être Père, et ensuite, bien que sans postériorité de temps, d'être Dieu. Cette considération est encore éclaircie par l'étude du texte. En effet, la dignité qu'il a par nature nous ayant été communiquée en vertu de sa grande philanthropie, il dit : *et Patrem vestrum*. Nous sommes appelés à l'adoption par son moyen, et son Père par nature devient notre Père par grâce. Mais à son tour, parce qu'il a pris en lui-même notre nature, et parce que, ayant porté la forme de l'esclave, il s'est approprié ce qui convient aux esclaves, il dit : *et Deum meum et Deum vestrum*. Par nature, c'est pour lui le Père, c'est pour nous le Dieu.

Et puisque, ainsi que je l'ai déjà dit, nous avons été créés par le moyen du Fils, Dieu est d'abord Père, et ensuite il est Dieu, bien qu'en même temps et inséparablement (1). »

Je ne sais si mon admiration m'abuse, mais il me paraît que ce court enseignement de saint Cyrille nous fait connaître, jusque dans leurs profondeurs, toute la théorie de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, toute la théologie de la nature et de la grâce.

### § 4. — Pourquoi le nom Dieu est spécialement affecté au Père.

Cette théorie sur le sens relatif du mot « Dieu » peut sembler en désaccord avec l'application spéciale de ce nom à la première personne de la sainte Trinité, telle que nous l'avons signalée plus haut dans la primitive Église.

---

(1) S. Cyrille d'Alexandr., *Thesaur.*, assert. V. — M. LXXV, col. 68. Comparez à ce passage la prière du prêtre à la messe, lorsqu'il verse l'eau dans le calice.

Mais il suffit de rappeler en quelques mots les causes de cette application, pour faire disparaître la prétendue contradiction.

J'ai dit que pour les Juifs, le nom « Dieu » s'adressait à un être « personnel », tout-puissant, éternel, créateur. Leur symbole, à cet égard, pouvait donc se résumer dans cette phrase : *Credo in unum Deum omnipotentem, factorem cœli et terræ.*

Pour faire de cette phrase le symbole chrétien, les apôtres n'ont eu à ajouter que le seul mot : *Patrem* (1). « Je crois en un seul Dieu, qui est personnellement Lieu et personnellement Père. C'est le Tout-Puissant, c'est le créateur du Ciel et de la Terre. Il est Père ; donc je crois aussi en son Fils unique et consubstantiel. Le Fils est notre Seigneur, car il nous a créés avec son Père en unité de puissance et d'opération. Mais le titre de créateur reste au Père, parce que c'est lui qui nous a créés par son Fils, *per quem omnia facta sunt.* »

C'est donc pour une raison facile à comprendre, qu'au commencement de l'évangélisation les deux noms « Dieu » et « Père » furent joints ensemble. Ils demeurèrent unis pour une raison d'ordre supérieur. Je veux parler de cette *récapitulation* de la Trinité dans la personne qui est la « source de la divinité ». Nous avons vu comment les Docteurs expliquaient ce mystère. Les fidèles le concevaient d'une manière implicite, en attribuant spécialement le nom de Dieu à la première personne de la Trinité.

---

(1) On lira avec grand fruit les réflexions de Petau sur le symbole primitif, lib. III, c. I.

§ 5. — Cette affectation s'est conservée dans l'Église.

Cette habitude s'est perpétuée dans l'Église par voie de tradition. Au huitième siècle, un disciple de saint Jean Damascène faisait la remarque suivante :

« Le Père, dit-il, est l'union, car de lui et vers lui se rapportent tout ce qui est de lui. En effet, le langage rapporte le Fils et l'Esprit au Père, et ne leur rapporte point le Père. Ainsi, on dit : le Fils de Dieu, la sagesse de Dieu, le Verbe de Dieu, la Puissance de Dieu, le Bras de Dieu, la Droite de Dieu. De même pour l'Esprit, on l'appelle l'Esprit de Dieu, le Doigt de Dieu. On les rapporte donc au Père, et on ne leur rapporte pas le Père (1). »

Ce langage est tellement enraciné dans le sens chrétien qu'il a résisté à toutes les vicissitudes des temps. Je dirai plus : il a triomphé d'un enseignement qui inclinait les esprits vers le concept d'une subsistence divine absolue, ou qui, du moins, appliquait le nom « Dieu », d'une manière assez vague, aux trois personnes divines à la fois.

Voyez, en effet, comment parlent encore les chrétiens. Nous disons bien : « Dieu le Père, Dieu le Fils, Dieu le Saint-Esprit. » Nous disons encore : « Le Fils de Dieu, l'Esprit de Dieu. » Mais avez-vous jamais entendu désigner la première personne par ces mots : « Le Père de Dieu » ou bien « celui dont Dieu procède »? A la rigueur, ces expressions ne sont pas fausses, mais elles choquent. — Et pourquoi, sinon parce que le langage traditionnel

(1) Abucara, cité par Petau, lib. IV, c. xv, § 14.

applique au Père le nom de « Dieu » d'une manière spéciale?

### § 6. — C'est le langage liturgique.

Dans l'interminable procès engagé au sujet de l'orthodoxie d'Origène, une des charges est tirée de son traité sur l'*Oraison dominicale*. Il admet bien, disent les accusateurs, qu'on prie le Christ comme on prie les saints ; mais il ose soutenir que la prière d'adoration ne doit s'adresser qu'au Père, par le Verbe médiateur sans doute, mais au Père uniquement. Ginoulhiac (1) a longuement et savamment discuté ce grief. Il a défendu la mémoire du Docteur alexandrin, en montrant que cette prière réservée au Père est la prière liturgique, dans laquelle le Christ est le pontife et le médiateur, celle dans laquelle le Christ prie lui-même (2).

Chose vraiment remarquable! l'usage officiel sur lequel s'appuyait le célèbre Docteur s'est perpétué à travers tous les âges. L'Église prie encore comme elle priait aux Catacombes ; ses oraisons liturgiques portent l'attestation de leur auguste antiquité par la manière même dont elles sont formulées. Presque toutes s'adressent au Père, et presque toutes prient le Père sous le vocable de Dieu (3).

---

(1) Ginoulhiac, liv. VIII, ch. XIII.

(2) S. Grégoire Thaumaturge a toujours été considéré en Orient comme la lumière de l'orthodoxie de son époque. Il est donc curieux de remarquer qu'il parle comme son maître au sujet de la prière liturgique. Voyez son discours *à la louange d'Origène*, § 4. — M. X, col. 1060.

(3) Le troisième concile de Carthage, tenu en 397, a porté dans son 23e canon le décret suivant : *Ut cum ad altare assistitur, semper ad*

Qu'on ouvre le Missel ou le Bréviaire, que l'on parcoure le canon de la messe ou les oraisons des offices, presque toujours, la prière liturgique s'adresse à une personne qu'on appelle Dieu ou Seigneur. *O Deus qui.... Respice, Domine...*; et cette personne est formellement le Père, comme l'atteste la terminaison : *Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum.*

L'Église, comme une vénérable matrone, garde encore le parler de sa jeunesse. En priant Dieu, elle ne s'adresse point à je ne sais quelle subsistence absolue, ni même à la Trinité d'une manière qui resterait un peu vague. Elle fait mettre ses enfants à genoux devant une personne parfaitement déterminée; elle leur apprend à prier le Père lui-même. Que voilà bien la prière surnaturelle! C'est l'âme plongée dans la circulation de cette vie divine, qui revient « à la source même de la divinité »! C'est le fidèle soulevé par les bras de l'Église jusqu'à la Personne, que le pape saint Denis appelle « le SOMMET où toute la Trinité s'unit et se récapitule dans l'Unité ».

— Mais, dira-t-on peut-être, si la prière s'adresse formellement au « Père », pourquoi l'interpeller sous le titre de « Dieu », mot que les fils adoptifs devraient laisser aux esclaves? Le Sauveur, interrogé par ses disciples, n'a-t-il pas répondu : « Lorsque vous priez, dites : Père »? (Luc. XI, 2.)

— C'est vrai. Mais l'Église sait que la prière doit être

---

*Patrem dirigatur oratio.* Cité par Petau, lib. III, c. VII, § 15. Dans ce même canon qui semble dirigé contre les sabelliens, on recommande de surveiller les prières particulières des fidèles pour éviter les confusions de personnes.

humble, et que l'humilité consiste à garder la place à laquelle on a droit par soi-même. *Lex orandi, lex credendi.* L'Église tient à nous rappeler que par nature et par essence nous sommes esclaves; titre déjà assez beau, puisque servir Dieu c'est régner. L'adoption par la grâce ne change pas notre essence; nous devons donc demeurer à genoux dans la posture de l'esclave, jusqu'à ce que Jésus nous prenne par la main et nous relève.

### § 7. — Exemple.

Comme exemple, on peut choisir l'*Oraison* du second Dimanche de Carême.

« Deus, qui conspicis omni nos virtute destitui. »

O vous qui êtes notre souverain Maître, parce que vous êtes l'Être éternel qui nous avez créés et qui nous gouvernez, Dieu, « le Voyant », vous voyez que par nous-mêmes nous sommes sans vertu, purs néants qu'attire le néant, pécheurs qui n'avons à nous que nos péchés.

— « Interius exteriusque custodi, ut ab omnibus adversitatibus muniamur in corpore, et a pravis cogitationibus mundemur in mente. »

Gardez-nous, ô Dieu, vous dont l'activité « court » sans cesse pour protéger vos élus, gardez-nous de tous nos ennemis extérieurs et intérieurs; et surtout, ô vous, dont le zèle est un feu consumant, « brûlez » les souillures de nos cœurs.

— « Per Dominum nostrum Jesum Christum Filium tuum. »

Nous vous en prions par Celui qui est notre Seigneur et votre Fils : notre Seigneur, puisque vous nous avez

créés par lui; votre Fils, puisque vous l'engendrez de toute éternité. Il s'appelle Jésus-Christ, depuis qu'il est devenu homme pour être notre médiateur près de vous, en se faisant notre Victime et notre Pontife.

— « Qui tecum vivit et regnat. »

Il est ici-bas sur l'autel, ce Pontife qui prie au milieu de nous et vous appelle « son Dieu et notre Dieu ». Mais en même temps il est au ciel, assis à votre droite, où il vous appelle « son Père et notre Père ». Il rapporte donc jusqu'à vous, première personne de la sainte Trinité, une prière qui a droit d'être entendue au sommet de la divinité; car ce n'est plus une prière d'esclave, mais une prière de Fils.

— « In unitate Spiritus Sancti. »

O mon Dieu! pourriez-vous ne pas exaucer la prière de votre Fils vous appelant son Père dans le lien de votre amour consubstantiel? Que si vous vous irritez d'entendre nos voix serviles s'unir à la sienne, rappelez-vous que c'est l'esprit même de votre Fils qui crie en nous et pour nous par des gémissements inénarrables.

— « In sæcula sæculorum. »

O Dieu innascible! dans tous les siècles des siècles passés, vous viviez et régniez avec votre Fils et votre Esprit, au sein d'une circuminsession où tout était Dieu. Mais voici que dans les siècles des siècles futurs, cette circuminsession aura un caractère nouveau. Car vous-même, Dieu suprême! vous avez ouvert l'orbe de la circulation divine. Vous-même vous avez envoyé votre Fils prendre la forme d'esclave parmi les esclaves. Le Fils leur a communiqué votre Esprit d'adoption. Et maintenant le Fils et l'Esprit remontent vers vous leur principe : le Fils avec tout un

cortège de frères qu'il présente à votre adoption, l'Esprit apprenant à ces adoptés la langue divine et leur soufflant de vous dire : *Abba Pater.*

— « Amen ! »

Répond le peuple. *Ainsi soit-il*, ce qui, dans la langue de l'espérance chrétienne, signifie : Ainsi en sera-t-il par une récapitulation complète. De toute éternité est le PRINCIPE : — Père d'abord d'un Fils éternel, et ensuite Dieu de ce qui est dans le temps ; — notre Dieu d'abord dans le temps, et ensuite notre Père par son Fils pendant tous les siècles des siècles. *Deinde finis, cum tradiderit regnum Deo et Patri* (I Cor. XV, 24).

FIN.

# TABLE DES MATIÈRES.

Avertissement . . . . . v

## INTRODUCTION.

### Article I. — *Généralités.*

1. — But de cette Introduction. . . . . 1
2. — En quoi consiste le problème de la connaissance. . . . . 2
3. — Des diverses écoles philosophiques. . . . . 4
4. — Comparaison qui éclaircit ce qui précède. . . . . 8

### Article II. — *Vérité du concept.*

1. — Activité de l'intelligence. . . . . 10
2. — Circuit de la pensée. . . . . 13
3. — « Intellectus seu habitus principiorum ». . . . . 16
4. — Raison de la certitude. . . . . 19
5. — Du kantisme. . . . . 21

### Article III. — *Formalité du concept.*

1. — Objet de cet article. . . . . 24
2. — Première formalité : bornes provenant de l'essence de l'intelligence . . . . . 26
3. — Deuxième formalité : multiplicité. . . . . 27
4. — Des diverses sortes de distinctions. . . . . 29
5. — Troisième formalité : composition provenant de la nature spécifique de l'âme. . . . . 31

6. — Visée directe et visée indirecte. . . . . 32
7. — Résumé à l'aide d'un passage de saint Thomas. . . . . 35
8. — Influence de l'imagination sur la formalité du concept. . 37
9. — Influence du tempérament. . . . . 40
10. — Influence du langage. . . . . 43

ARTICLE IV. — *Conclusions pratiques.*

1. — Manière d'étudier un Docteur. . . . . 44
2. — Des diverses écoles scolastiques. . . . . 45
3. — Application à l'étude du dogme de la Trinité. . . . . 47

# ÉTUDE I.

## EXPOSITION DU DOGME.

### CHAPITRE I.

ÉNONCÉ DU DOGME.

1. — Ce que nous devons croire. . . . . 53
2. — Unité de nature. . . . . 54
3. — Trois Personnes. . . . . 54
4. — Ce qu'on entend par « procession ». . . . . 55

### CHAPITRE II.

NOTION VULGAIRE DE LA « PERSONNE ».

1. — Cette notion précède tout système philosophique. . . . . 59
2. — On la découvre dans la conscience. . . . . 60
3. — Elle est d'un ordre à part. . . . . 63
4. — Elle a suffi pour réfuter les hérésies. . . . . 63
5. — Personne divine et personne humaine. . . . . 65
6. — Ressemblances. . . . . 66
7. — Dissemblances. . . . . 67

## CHAPITRE III.

DES RELATIONS DIVINES.

1. — De la relation en général. . . . . 70
2. — En Dieu il y a des relations réelles. . . . . 71
3. — Ce sont uniquement des relations d'origine. . . . . 71
4. — Leur compatibilité avec l'unité de nature. . . . . 72
5. — Texte de saint Grégoire de Nazianze. . . . . 75
6. — Texte de saint Grégoire de Nysse. . . . . 77

## CHAPITRE IV.

DE LA PERSONNALITÉ EN DIEU.

1. — Définition de la personne par Boèce. . . . . 80
2. — Ce qu'il faut entendre par « personne divine ». . . . . 80
3. — Premier texte de saint Augustin. . . . . 82
4. — Deuxième texte de saint Augustin. . . . . 84
5. — Belle formule de saint Grégoire de Nazianze. . . . . 85
6. — Résumé par saint Damascène. . . . . 88

## CHAPITRE V.

TRINITÉ ET UNITÉ.

1. — Difficulté tirée du nombre. . . . . 89
2. — D'un doute qui peut se présenter à l'esprit. . . . . 90
3. — Il n'y a que trois personnes en Dieu. . . . . 91
4. — Texte de saint Épiphane. . . . . 93
5. — Dans la Trinité pas de numération. . . . . 94
6. — Texte de saint Augustin. . . . . 96
7. — Texte de saint Basile. . . . . 98
8. — Réflexion sur ces textes. . . . . 99
9. — Comment entendre le nombre en Dieu. . . . . 101
10. — Dignité du nombre « Trois ». . . . . 104
11. — Splendeur du nombre « Trois ». . . . . 105
12. — Résumé par saint Grégoire de Nazianze. . . . . 107
13. — Enseignement de saint Maxime. . . . . 108

# ÉTUDE II.

## FORMULES DU DOGME.

### CHAPITRE I.

DU DÉVELOPPEMENT DOGMATIQUE.

ARTICLE I. — *Généralités.*

1. — Rôle des théologiens et des Docteurs. . . . . 113
2. — Rôle des Pères de l'Église. . . . . 114
3. — Vitalité doctrinale de l'Église. . . . . 115
4. — Devoir de l'apologétique. . . . . 116

ARTICLE II. — *Application au dogme de la Trinité.*

1. — Enseignement de saint Grégoire de Nazianze. . . . . 117
2. — Croyance primitive à la Trinité. . . . . 120
3. — Cette croyance était complète. . . . . 123
4. — Les Pères s'opposent à l'intrusion de la raison. . . . . 124
5. — Les Pères fondent la dogmatique. — Texte de saint Hilaire . . . . . 125
6. — Élaboration de cette dogmatique. . . . . 126

### CHAPITRE II.

TERMINOLOGIE LATINE.

1. — Elle fut consacrée de bonne heure. . . . . 129
2. — Du mot « personne ». . . . . 129
3. — Du mot πρόσωπον. . . . . 131
4. — Texte de saint Hippolyte. . . . . 132
5. — Texte de Tertullien. . . . . 134
6. — Belle réflexion de Richard de Saint-Victor. . . . . 137

### CHAPITRE III.

TERMINOLOGIE GRECQUE.

ARTICLE I. — *Première élaboration.*

1. — On employa d'abord les mots dans leur sens profane. . 139
2. — Sens primitif du mot οὐσία. . . . . 140
3. — Sens primitif du mot ὑπόστασις. . . . . 141
4. — Sens concret de ces deux mots. . . . . 143
5. — Définitions de saint Damascène. . . . . 144
6. — Obscurité dans le langage des anciens Pères. . . . . 146
7. — La formule des trois hypostases est de tradition antérieure . . . . . 149

ARTICLE II. — *Détermination scientifique.*

1. — Circonstances qui nécessitèrent cette détermination. . . 152
2. — Saint Basile étudie la question en philosophe. . . . . 154
3. — Son point de départ. . . . . 155
4. — Exposé de sa théorie. . . . . 156
5. — L'usie répond au commun et l'hypostase répond au singulier . . . . . 158
6. — Cette distinction est reçue par l'Église grecque. . . . . 159
7. — Utilité de cette distinction. . . . . 161

## ÉTUDE III.

## FUSION DES FORMULES.

### CHAPITRE I.

ÉQUIVALENCE DES MOTS « PERSONNE » ET « HYPOSTASE ».

1. — La fusion des formules ne s'est pas opérée sans difficulté. 167
2. — Feuille de Sardique (344). . . . . 169
3. — Exil de saint Eusèbe et de Lucifer (355). . . . . 169
4. — Origines du schisme d'Antioche (360). . . . . 170
5. — Convocation du synode d'Alexandrie (362). . . . . 173

6. — De quelques membres du synode. . . . . 174
7. — Discussion sur les trois hypostases. . . . . 175
8. — Lettre du synode. . . . . 177
9. — Conduite de Lucifer à Antioche. . . . . 181
10. — Situation de l'Église d'Antioche. . . . . 182
11. — Conduite de saint Basile. . . . . 186
12. — Lettre de saint Basile au comte Térence (375). . . . . 190
13. — Lettre de saint Jérôme au pape saint Damase (376). . . 195
14. — Attitude du pape saint Damase. . . . . 199
15. — Quels furent ses actes. . . . . 202
16. — Comment se poursuivit l'œuvre de pacification. . . . . 205
17. — Comment s'acheva la fusion du langage (382). . . . . 209
18. — Coup d'œil d'ensemble sur cette histoire. . . . . 213

### CHAPITRE II.

SYNONYMIE DES MOTS « HYPOSTASE » ET « SUBSISTENCE ».

1. — Le mot « subsistentia » était inconnu au quatrième siècle. 216
2. — Saint Hilaire l'ignorait. . . . . 217
3. — Saint Augustin l'ignorait. . . . . 222
4. — Rufin est le créateur de ce mot (401). . . . . 223
5. — Ce mot est mis en usage. . . . . 226
6. — Boèce s'égare dans l'explication de ce mot (512). . . . . 227
7. — Rustique rétablit le véritable sens (550). . . . . 232
8. — Textes de Victorin l'Africain. . . . . 236
9. — L'emploi de ce mot devient général. . . . . 241
10. — Sens concret de ce mot. . . . . 245
11. — Résumé de cette étude. . . . . 244

## ÉTUDE IV.

## CONCEPTS PHILOSOPHIQUES.

### CHAPITRE I.

PRÉLIMINAIRES.

1. — Comment il peut y avoir diversité de concepts. . . . . 249
2. — Cette diversité dépend de la manière de concevoir la nature et la personne. . . . . 251

3. — Quelle fut la première manière. . . . . 252
4. — Elle s'accentua à l'époque du sabellianisme. . . . . 253
5. — Elle persista après l'arianisme. . . . . 254
6. — Comment s'introduisit la seconde manière. . . . . 256
7. — Comment saint Augustin s'y trouva engagé. . . . . 257
8. — Sa doctrine sur les théophanies. . . . . 258
9. — Résumé. . . . . 262

## CHAPITRE II.

### CONCEPT SCOLASTIQUE.

1. — Du mot « subsistence ». . . . . 264
2. — Départ commun des anciens systèmes scolastiques. . . 266
3. — Système de Cajétan. . . . . 267
4. — Système de Scot. . . . . 267
5. — Système de Suarez. . . . . 268
6. — Système de Tiphaine. . . . . 270
7. — Observation sur ces systèmes. . . . . 272

## CHAPITRE III.

### CONCEPT GREC.

1. — Forme de ce concept. . . . . 274
2. — Texte de saint Jean Damascène. . . . . 275
3. — Du mot ἐνυπόστατον. . . . . 277
4. — De l'arbre de Porphyre. . . . . 278
5. — De l'incommunicabilité de l'hypostase. . . . . 279
6. — Fond de cette doctrine. . . . . 281
7. — Retour sur l'usie et l'hypostase. . . . . 282
8. — L'hypostase possède l'usie. . . . . 283
9. — Résumé. . . . . 284

## CHAPITRE IV.

### CONSIDÉRATIONS SUR LA PERSONNALITÉ.

1. — Retour sur le système de Tiphaine. . . . . 286
2. — Texte de saint Damascène. . . . . 286

3. — De l'existence définie par ses causes. . . . . 288
4. — Des trois causalités extrinsèques. . . . . 289
5. — Hiérarchie de ces causalités. . . . . 290
6. — « Principium quod ». — « Principium quo ». . . . . 292
7. — De l'être parfait. . . . . 294
8. — Critique de la théorie de la personne. . . . . 296

# ÉTUDE V.

## CONCEPT SCOLASTIQUE DE LA TRINITÉ.

Préliminaires. . . . . 302

### CHAPITRE I.

1. — Ce concept est emprunté à la psychologie. . . . . 303
2. — Il s'appuie sur le concept de la nature. . . . . 305

### CHAPITRE II.

AVANTAGE DE CE CONCEPT.

1. — Premier avantage : Comment on explique le nombre et le caractère des processions. . . . . 306
2. — Deuxième avantage : Comment on démontre le « Filioque ». . . . . 307
3. — Troisième avantage : Comment on distingue entre Dieu « ut unus » et Dieu « ut trinus ». . . . . 310
4. — Quatrième avantage : Comment on distingue l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. . . . . 311

### CHAPITRE III.

DIFFICULTÉS RÉSULTANT DE CE CONCEPT.

1. — Ces difficultés lui sont inhérentes. . . . . 313
2. — Première difficulté : relative aux processions divines. . 313
3. — Deuxième difficulté : relative aux vestiges de la Trinité. 315

4. — De « l'appropriation ». . . . . 317
5. — Troisième difficulté : relative à la subsistence absolue de Dieu. . . . . 319
6. — Discussion de l'opinion de Cajétan. . . . . 324

### CHAPITRE IV.

RÉSUMÉ DE CETTE ÉTUDE.

1. — Utilité et danger de la théorie précédente. . . . . 328
2. — Devoir nouveau des théologiens. . . . . 330

## ÉTUDE VI.

## CONCEPT GREC DE LA TRINITÉ.

### CHAPITRE I.

EXPOSÉ GÉNÉRAL.

1. — Antique source du concept grec. . . . . 335
2. — Il s'appuie sur le concept grec de la personne. . . . . 337
3. — Diagramme de la Trinité chez les Grecs. . . . . 339

### CHAPITRE II.

AVANTAGES DE CE CONCEPT.

ARTICLE I. — *Premier avantage : distinction entre la nature et les personnes.*

1. — Les processions ne sont pas des actions, mais des donations. . . . . 341
2. — Texte de saint Athanase. . . . . 343
3. — La nature dans la personne : texte de saint Damascène. 345

ARTICLE II. — *Deuxième avantage : interventions personnelles dans les œuvres divines.*

1. — Théorie grecque des opérations divines « ad extra ». . . 346
2. — Antiquité de cette théorie. . . . . 347

3. — Textes de saint Irénée. . . . . 348
4. — Cette théorie est conforme au diagramme grec. . . . . 350
5. — Distinction des interventions personnelles. . . . . 351
6. — Cette théorie s'est toujours conservée chez les Grecs. . 353
7. — Texte de saint Basile. . . . . 354
8. — Texte de saint Grégoire de Nazianze. . . . . 355
9. — Texte de saint Damascène. . . . . 356
10. — Ces distinctions ne sont pas de pures appropriations. . 357
11. — Cette théorie ne confond pas l'ordre naturel et l'ordre surnaturel . . . . . 359
12. — Explication schématique. . . . . 362
13. — Du langage de l'Église. . . . . 364

## CHAPITRE III.

### DIFFICULTÉS DE CE CONCEPT.

#### ARTICLE I. — *Exposé de ces difficultés.*

1. — Difficulté intrinsèque. . . . . 366
2. — Difficulté de langage. Du nom « Dieu ». . . . . 367
3. — Autre difficulté de langage. Du mot οὐσία. . . . . 368

#### ARTICLE II. — *Première explication : réduction à l'unité d'essence.*

1. — Les Pères semblent souvent s'en contenter. . . . . 370
2. — Attitude de saint Hilaire. . . . . 372
3. — Opinion singulière de saint Grégoire de Nysse. . . . . 376
4. — Enseignement de saint Basile. . . . . 380
5. — Enseignement de saint Grégoire de Nazianze. . . . . 382
6. — Enseignement de saint Damascène. . . . . 384
7. — Enseignement de saint Anselme. . . . . 388

#### ARTICLE III. — *Deuxième explication : réduction à l'unité de nature.*

1. — Le mot « nature » très employé par les anciens Pères. 389
2. — Utilité de ce mot. . . . . 390
3. — L'unité de nature prouvée par l'unité d'opération. . . 391
4. — Comment concevoir cette unité d'opération. . . . . 393
5. — Développement de saint Grégoire de Nysse. . . . . 395

ARTICLE IV. — *Troisième explication : réduction à l'unité de substance.*

1. — Comparaison de saint Athanase. . . . . 398
2. — Témoignages explicites . . . . . 399
3. — Saint Grégoire de Nazianze. . . . . 401

ARTICLE V. — *Quatrième explication : réduction à l'unité d'origine.*

1. — De la « récapitulation ». . . . . 403
2. — Enseignement du pape saint Denis. . . . . 404
3. — Textes de saint Grégoire de Nazianze. . . . . 405
4. — Théorie de saint Athanase. . . . . 407

CHAPITRE IV.

DE LA CIRCUMINSESSION.

ARTICLE I. — *Sa raison formelle.*

1. — Première notion générale. . . . . 409
2. — Deux manières de concevoir sa raison formelle. . . . . 410
3. — Les scolastiques la déduisent de la consubstantialité. . 411
4. — Les Grecs en déduisent la consubstantialité. . . . . 412
5. — Texte de saint Athanase. . . . . 413
6. — Texte de saint Denis d'Alexandrie. . . . . 414
7. — Texte de saint Damascène. . . . . 416
8. — Comparaison des trois soleils. . . . . 417
9. — Comparaison des trois lampes. . . . . 419
10. — Comparaison géométrique de saint Anselme. . . . . 419

ARTICLE II. — *Son vrai caractère.*

1. — Véritable sens du mot περιχώρησις. . . . . 421
2. — Circulation réciproque des divines personnes. . . . . 422
3. — Raison de cette circulation. . . . . 424
4. — D'où résulte l'identité de substance. . . . . 425
5. — Résumé. . . . . 426

### CHAPITRE V.

COMPARAISON DES CONCEPTS GREC ET LATIN.

1. — Opposition de visées. . . . . 428
2. — Enseignement de saint Basile. . . . . 430
3. — Comparaison des deux concepts. . . . . 432

## ÉTUDE VII.

## DU MOT « DIEU ».

### CHAPITRE I.

CONSIDÉRATIONS SUR LES MOTS.

1. — Lois qui régissent les mots. . . . . 439
2. — Comment on doit étudier les mots. . . . . 441

### CHAPITRE II.

DIEU LE PÈRE. — DIEU LE FILS.

1. — Concept judaïque de Dieu. . . . . 443
2. — Les premiers chrétiens attribuent spécialement le nom de Dieu à la première personne. . . . . 444
3. — Le nom « Seigneur » est attribué au Fils. . . . . 446
4. — Formule de Nicée. . . . . 447
5. — Raison de ce langage. . . . . 449

### CHAPITRE III.

DIEU LE SAINT-ESPRIT.

ARTICLE I. — *Aperçu général de la question.*

1. — Hérésie des pneumatomaques . . . . . 452

2. — Querelles à propos du mot « homoousios ». . . . . 453
3. — Réserve inspirée par cette situation. . . . . 454

ARTICLE II. —*Attitude de saint Basile.*

1. — Raisons de sa réserve. . . . . 456
2. — Sa manière de prêcher sur le Saint-Esprit. . . . . 460
3. — Cette réserve trouve des censeurs. . . . . 461
4. — Saint Athanase blâme ces censeurs. . . . . 464

ARTICLE III. — *Attitude de saint Grégoire de Nazianze.*

1. — Saint Grégoire ne garde pas la réserve de saint Basile. 465
2. — Ses sermons contre les hérétiques. . . . . 466
3. — Ses exhortations aux catholiques. . . . . 470
4. — Symbole de Constantinople. . . . . 472

CHAPITRE IV.

SENS DU MOT « DIEU ».

1. — Cause de la difficulté. . . . . 474
2. — Ce nom fut d'abord considéré comme un nom de nature . . . . . 475
3. — Texte de saint Athanase. . . . . 476
4. — Texte de saint Hilaire. . . . . 477
5. — Comment on en vint à douter de ce sens. . . . . 478
6. — On n'y voit plus qu'un nom d'opération. . . . . 479
7. — Théorie de saint Grégoire de Nysse. . . . . 480
8. — Saint Basile la soutient. . . . . 481
9. — Saint Grégoire de Nazianze la corrige. . . . . 483
10. — Textes de saint Cyrille. . . . . 485
11. — Enseignement de saint Damascène. . . . . 486

CHAPITRE V.

RÉFLEXIONS SUR LE MOT « DIEU ».

1. — Ce mot appartient à l'ordre naturel. . . . . 488
2. — Théodicée rationnelle des anciens Docteurs. . . . . 489

3. — Différence du nom « Dieu » et du nom « Père ». . . . 491
4. — Pourquoi le nom « Dieu » est spécialement affecté au Père . . . . . 492
5. — Cette affectation s'est conservée dans l'Eglise. . . . . 494
6. — C'est le langage liturgique. . . . . 495
7. — Exemple. . . . . 497

FIN DE LA TABLE.

6833

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709